

The Role of Imam Reza (A.S.) Jurisprudence in Religious Edification and the Manifestation of Monotheistic Knowledge

Mansoureh Arjomandifard¹✉

1. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: Arjomandifard@pnu.ac.ir

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

7 May 2025

In Revised form:

3 August 2025

Accepted:

2 September 2025

Published:

28 February 2026

The present study aims to elucidate the role of the teachings of Imam (A.S.) in reinforcing religious education and deepening monotheistic knowledge (ma'rifah al-tawhīdiyyah). The fundamental question concerns the interrelationship between his teachings across the devotional, ethical, social, and cognitive dimensions, and how these dimensions contribute to religious education and the elevation of monotheistic understanding. Adopting a descriptive-analytical approach, this study has collected its data from authoritative sources in ḥadīth, jurisprudence (feqh), exegesis (tafsīr), and ethics, and has examined them through the method of thematic analysis. The findings demonstrate that the teachings of Imam (A.S.) constitute a “dynamic educational system” in which the four dimensions progress through an evolutionary process: devotional discipline engenders ethical sensitivity, ethical sensitivity culminates in social responsibility, and social responsibility provides the groundwork for the flourishing of monotheistic knowledge. In this model, monotheistic knowledge is the ultimate fruit of a disciplined, ethical, and committed life. The novelty of this research lies in uncovering the evolutionary logic governing these dimensions and articulating it in the form of a coherent theoretical model.

Keywords: Jurisprudence of Imam Reza (A.S.), Religious Education, Monotheistic Knowledge, Religious Identity, Social Teachings



Reference: Arjomandifard, Mansoureh. (2026). The Role of Imam Reza (A.S.) Jurisprudence in Religious Education and the Flourishing of Monotheistic Knowledge. *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10), 6-34.

Publisher: Imam Reza (A.S.) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2025.516657.1396>



1. Introduction

Religious edification, as a purposive process for aligning human beliefs, behaviors, and values with divine principles, and monotheistic knowledge, as a profound cognition of God, constitute two fundamental concepts in the Islamic educational system. Despite the unparalleled importance of these two, the core problem lies in the relationship among the various dimensions of religious teachings: devotional, ethical, social, and cognitive- and how they can, in a cohesive and synergistic system, lead to the realization of religious edification and the flourishing of monotheistic knowledge. In this context, the teachings of Imam Reza(A.S.), given their comprehensiveness and depth, which are the fruits of his scholarly debates, authentic narrations, and jurisprudential rulings, are regarded as a rich and invaluable source for addressing this fundamental question. The main question of the present research is whether the teachings of Imam Reza(A.S.) in these four dimensions form a set of scattered, disconnected recommendations, or if they constitute a perfectly coherent system with a specific internal mechanism and evolutionary logic. This research is founded on the hypothesis that these dimensions exist in a longitudinal and evolutionary relationship, wherein devotional discipline leads to ethical sensitivity, ethical sensitivity leads to social responsibility, and finally, social responsibility culminates in the flourishing of monotheistic knowledge.

2. Research Objectives

The primary objective of this research is to elucidate the systematic role of Imam Reza (A.S.) teachings in fortifying religious edification and deepening monotheistic knowledge. This overarching goal is pursued through several subordinate objectives: first, to analyze and examine the teachings of the Imām in the four dimensions of devotional, ethical, social, and cognitive matters, and to extract the principal themes of each; second, to discover the relationship and nexus among these dimensions and to explicate the internal logic governing them; and third, to formulate this logic into a coherent theoretical model capable of revealing the synergistic mechanism of this educational system. The research seeks to answer the question of how the teachings of Imam Reza(A.S.) begin with individual devotional discipline and, after traversing the stages of ethical sensitivity and social responsibility, culminate in the flourishing of monotheistic knowledge and intuition as the apex and ultimate fruition.

3. Methodology

This study was conducted using a descriptive-analytical approach, employing thematic analysis as the primary tool for data analysis. The research execution process was designed in several systematic stages: In the first step, research data were gathered from authentic and diverse narrative sources as well as exegetical and ethical sources. In the subsequent stage, narrations attributed to Imam(A.S.) were categorized and coded based on the four axes (devotional, ethical, social, and cognitive). Then, using the thematic analysis method, the key concepts, patterns, and principal categories of each domain were extracted and synthesized. In the final step, to discover the systematic relationship between the dimensions, a cross-sectional analysis of the themes was conducted, and the evolutionary logic governing their interconnection was formulated into a four-stage theoretical model. The research's theoretical framework is predicated on the presupposition that jurisprudence is a cognitive and comprehensive system that organizes different dimensions into a unified whole.

4. Findings

The research findings indicate that the teachings of Imam Reza (A.S.) form a “dynamic educational system,” whose four dimensions operate within an evolutionary and longitudinal process. The departure point of this process is “Devotional Discipline.” Analyses reveal that acts of worship such as canonical prayer (ṣalāh), fasting (ṣawm), supplication (du‘ā’), pilgrimage (ziyāra), alms-tax (zakāh), and the one-fifth levy (khums) serve as mechanisms for creating internal order, curbing impulsive desires, and shaping the existential structure of the human being. For example, the emphasis on performing the prayer at its earliest time establishes a cognitive and practical system for resisting immediate desires, while fasting, with its purpose being the “perception of hunger and thirst,” makes the individual aware of their own existential poverty. This devotional discipline lays the groundwork for the emergence of “Ethical Sensitivity.” This sensitivity manifests in the form of virtues such as honesty, humility, patience, fairness, and love, which the Imām explicates in universal rules like, “Bestow upon people that which you wish to be bestowed upon you.” A disciplined individual adorned with ethical virtues cannot naturally remain indifferent to society, leading to the third stage: “Social Responsibility.” This stage commences from the smallest social unit (the family) and expands to public oversight (enjoining good and forbidding evil), social solidarity (faith-based

brotherhood and legal equality), and the observance of mutual rights. The Imam's warning that abandoning the enjoining of good is tantamount to the domination of the wicked and the nullification of the prayers of the righteous demonstrates the profound link between the ethical health of a society and social agency. The fourth stage and apex of this process is the "Flourishing of Monotheistic Knowledge." At this stage, "contemplation regarding God's decree" is introduced not merely as a mental activity but as a form of worship superior to an abundance of prayer and fasting, and is the final product of a disciplined, ethical, and committed life. The findings demonstrate that devotional discipline produces ethical sensitivity, ethical sensitivity leads to social responsibility, and social responsibility furnishes the ground for cognitive intuition.

5. Conclusion and Suggestions

This research concludes that the teachings of Imam Reza (A.S.) are not a scattered collection of recommendations, but rather a "coherent system" with an internal evolutionary logic. This educational system rests on three epistemological foundations (the inseparability of intellect and worship; the human being as an entity possessing existential poverty; and the correspondence of the outer and the inner) and operates with three methodological characteristics (ratiocination, systemization, and gradualism). The central finding is that "Monotheistic Knowledge" in this constellation is not the starting point of religious edification, but its ultimate destination and fruition, attained solely through a life that is thoroughly disciplined, ethical, and committed. The primary innovation of this research lies in transcending one-dimensional perspectives, discovering this evolutionary logic, and formulating it into a tri-layered jurisprudential-cognitive model (foundations, method, and product) and a four-stage theoretical framework (devotional discipline, ethical sensitivity, social responsibility, and cognitive intuition). This model has the capacity to be used as a framework for designing contemporary religious edification programs, particularly in educational and cultural systems, providing a practical path for cultivating a well-balanced religious individual. For future research, a comparative study of this model with other educational systems in the conduct of other Imams (A.S.), along with the design and validation of educational programs based on this paradigm, is recommended.

Keywords: Jurisprudence of Imam Reza (A.S.), Religious Edification, Monotheistic Knowledge Dynamic Educational System, Evolutionary Process, Jurisprudential-Cognitive Model.

نقش فقه امام رضا علیه السلام در تربیت دینی و تجلی معرفت توحیدی

منصوره ارجمندی فرد^۱

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Email: Arjomandifard@pnu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۱۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۶/۱۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۰۹

پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش تعالیم امام رضا علیه السلام در تقویت تربیت دینی و تعمیق معرفت توحیدی به انجام رسیده است. پرسش بنیادین آن است که تعالیم آن حضرت در ابعاد عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی چه نسبتی با یکدیگر دارند و چگونه به تربیت دینی و ارتقای شناخت توحیدی یاری می‌رسانند. مطالعه پیش رو با رویکرد توصیفی-تحلیلی، داده‌های خود را از منابع معتبر روایی، فقهی، تفسیری و اخلاقی گردآوری نموده و با روش تحلیل مضمون به بررسی آنها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تعالیم امام رضا علیه السلام یک «نظام تربیتی پویا» را شکل می‌دهد که در آن ابعاد چهارگانه در یک فرایند تکاملی به سر می‌برند: انضباط عبادی، حساسیت اخلاقی را تولید می‌کند، حساسیت اخلاقی به مسئولیت اجتماعی می‌انجامد و مسئولیت اجتماعی، زمینه شکوفایی معرفت توحیدی را فراهم می‌آورد. در این مدل، معرفت توحیدی ثمره نهایی یک زندگی منضبط، اخلاقی و متعهدانه است. نوآوری این پژوهش در کشف منطق تکاملی حاکم بر این ابعاد و صورت‌بندی آن در قالب یک مدل نظری منسجم نهفته است.

کلیدواژه‌ها: فقه امام رضا علیه السلام، تربیت دینی، معرفت توحیدی، هویت دینی، تعالیم اجتماعی.



استناد: ارجمندی فرد، منصوره، (۱۴۰۴). نقش فقه امام رضا علیه السلام در تربیت دینی و تجلی معرفت توحیدی. امام رضا علیه السلام و علوم روز. ۳۴-۳۶. (۱۰) ۳

ناشر: دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام

۱. بیان مسئله

تربیت دینی فرایندی هدفمند برای همسوسازی باورها، رفتارها و ارزش‌های انسانی با اصول الهی است (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۸) و معرفت توحیدی، به مثابه شناختی عمیق از خداوند، غایت این فرایند محسوب می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۰). با وجود اهمیت این دو مفهوم، پرسش اساسی آن است که ابعاد مختلف تعالیم دینی-عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی - چه نسبتی با یکدیگر دارند و چگونه در یک نظام منسجم به تحقق تربیت دینی و شکوفایی معرفت توحیدی یاری می‌رسانند.

تعالیم امام رضا علیه‌السلام با برخورداری از جامعیت، منبعی غنی برای پاسخ به این پرسش است. آن حضرت علیه‌السلام از رهگذر مناظرات علمی، روایات معتبر و احکام فقهی، منظومه‌ای از تعالیم را در ابعاد عبادی (نماز، دعا، روزه، زیارت)، اخلاقی (صداقت، تواضع، صبر، انصاف)، اجتماعی (عدالت، امر به معروف، انسجام خانوادگی) و معرفتی (تفکر، علم‌آموزی، عقل‌گرایی) عرضه کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۵؛ ج ۲، ص ۴۵).

مسئله این پژوهش به این صورت مطرح می‌شود که: آیا تعالیم امام رضا علیه‌السلام در این چهار حوزه، مجموعه‌ای پراکنده از توصیه‌هاست، یا یک نظام منسجم با سازوکار درونی مشخص را تشکیل می‌دهد؟ و اگر نظام‌مند است، منطق حاکم بر آن چیست؟ پژوهش حاضر با این فرضیه که ابعاد چهارگانه در یک رابطه طولی و تکاملی قرار دارند، به تحلیل روایات می‌پردازد؛ فرضیه‌ای که بر اساس آن، نظم عبادی به حساسیت اخلاقی، حساسیت اخلاقی به مسئولیت اجتماعی و مسئولیت اجتماعی به شکوفایی معرفت توحیدی می‌انجامد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با تعالیم امام رضا علیه‌السلام را می‌توان در سه حوزه دسته‌بندی کرد. حوزه نخست به مناظرات کلامی اختصاص دارد. رجبی (۱۳۹۴) با تحلیل مناظرات امام علیه‌السلام با سران ادیان و مذاهب مختلف نشان داده است که استدلال‌های قرآنی و عقلی ایشان نقشی مؤثر در پاسخ به شبهات اعتقادی و تقویت معرفت دینی ایفا کرده است. یوسفی (۱۳۹۰) نیز در پژوهشی هم‌سو، مناظرات امام علیه‌السلام را ابزاری برای گسترش معرفت دینی و مقابله با شبهات کلامی دانسته است. وجه مشترک این دو مطالعه، تأکید بر بُعد کلامی و دفاعی مناظرات است، اما هر دو از تحلیل ابعاد تربیتی و معرفتی این مناظرات در چارچوب یک نظام تربیت توحیدی بازمانده‌اند.

حوزه دوم به سیره عملی و تربیتی معطوف است. قهرمان (۱۴۰۲) سیره امام رضا علیه السلام را الگویی عملی برای پرورش نسل‌ها معرفی کرده و بر مؤلفه‌هایی چون مراقبت مستمر بر اعمال، اصلاح نواقص اخلاقی و التزام به سلوک عبادی تأکید ورزیده است. نقی پورفر (۱۳۹۸) نیز در مطالعه‌ای موسع‌تر درباره سیره عملی اهل بیت علیهم السلام، سیره امام رضا علیه السلام را الگویی کارآمد برای تربیت دینی برشمرده است. این دو پژوهش، اگرچه به بُعد عملی و تربیتی پرداخته‌اند، اما نسبت این بُعد با ابعاد معرفتی و اجتماعی را تبیین نکرده‌اند.

حوزه سوم شامل مطالعاتی است که به ابعاد خاصی از فقه امام رضا علیه السلام پرداخته‌اند. پاکتچی (۱۳۹۲) در پژوهش خود درباره فقه اجتماعی امام علیه السلام، نشان داده که احکام اجتماعی ایشان به انسجام و عدالت در جامعه اسلامی کمک کرده است. اندیشه (۱۳۹۴) با بررسی روایات عبادی، بر نقش محوری عبادات در تربیت معنوی تأکید کرده و قاسمی (۱۴۰۱) در تحلیلی از روایات اخلاقی، تأثیر آنها را در پرورش فضائل انسانی و اکاوی کرده است. باوجود ارزش این پژوهش‌ها، هر یک به بُعدی خاص پرداخته و از تحلیل پیوند نظام‌مند میان ابعاد عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی غفلت ورزیده‌اند. همچنین رویکرد غالب در این مطالعات، توصیفی است و کمتر به صورت‌بندی سازوکار درونی حاکم بر این ابعاد و استخراج مدلی نظری برای کاربری در برنامه‌های تربیتی معاصر توجه شده است. پژوهش حاضر درصدد است با عبور از این رویکردهای تک‌بعدی، نسبت و سازوکار پیوند این ابعاد را در قالب یک مدل منسجم تحلیل و صورت‌بندی کند.

۳. چارچوب نظری و روش پژوهش

این پژوهش بر این پیش‌فرض نظری استوار است که فقه ابعاد عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی را در یک کل منسجم سازمان می‌دهد. بر این اساس تحلیل تعلیم امام رضا علیه السلام با هدف کشف منطق درونی و نسبت نظام‌مند میان آنها انجام شده است. مطالعه حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر روش تحلیل مضمون اجرا شده است. منابع پژوهش شامل منابع روایی (همچون کافی، من لایحضره الفقیه، عیون اخبار الرضا علیه السلام، وسائل الشیعه و بحار الانوار)، منابع تفسیری و منابع اخلاقی است.

فرایند اجرای پژوهش در چند مرحله طراحی شده است: نخست، روایات منتسب به امام رضا علیه السلام از منابع روایی معتبر استخراج و گردآوری شدند. سپس داده‌ها بر اساس محورهای عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی دسته‌بندی گردیده و با استفاده از روش تحلیل مضمون، مفاهیم و الگوهای کلیدی هر حوزه استخراج شدند. در مرحله بعد، نسبت

میان این مضامین در چهار حوزه بررسی شد تا منطق حاکم بر پیوند آنها کشف گردد. مدل نظری حاصل از این تحلیل، در قالب یک فرایند تکاملی چهار مرحله‌ای تنظیم شده است.

۴. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به تحلیل تعالیم امام رضا علیه‌السلام تبیین دو مفهوم بنیادین «فقه» و «تربیت» و تحدید معنای آنها در چارچوب این پژوهش ضروری است.

۴-۱. فقه

واژه «فقه» در منابع لغوی معتبر بر مفاهیمی چون علم، فهم، ادراک دقیق دلالت دارد. راغب اصفهانی آن را «علم به احکام شریعت» دانسته (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۳) و صاحب قاموس قرآن آن را به معنای «فهمیدن» معرفی کرده است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۹۷). این واژه ۲۰ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته و کاربرد آن ناظر به فهم عمیق نسبت به همه معارف دینی - اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام - است (توبه/۱۲۲)؛ قرآن کریم فقه را به حوزه خاصی محدود نکرده و آن را فهمی عمیق معرفی می‌کند. همین معنای گسترده در کلام معصومان علیهم‌السلام نیز بازتاب یافته است؛ چنان که در روایات، فقیه هرگز معادل عالم به احکام شرعی به معنای محدود آن نیست و مفهومی بسیار فراخ‌تر دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۳). در سیره متقدم اسلامی نیز فقیه به کسی اطلاق می‌شد که در تمام معارف دینی دارای بصیرت باشد و به تأیید ابن خلدون، اهل نظر در میان اصحاب پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم بر ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و مکی و مدنی قرآن آگاهی داشتند (سبحانی، ۱۴۱۷، ص ۲۴). فقه در چارچوب این پژوهش نظامی معرفتی و جامع در نظر گرفته می‌شود که ابعاد عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی را پوشش می‌دهد.

۴-۲. تربیت

بررسی ریشه‌شناختی واژه «تربیت» حاکی از آن است که این مفهوم از دو ریشه «رَبَّ» و «رَبَوَ» گرفته شده و در قالب باب تفعیل، بر فرایندی تدریجی، پیوسته و هدف‌دار دلالت دارد. ابن منظور کاربرد «رَبَّ» را در معنای مالکیت، آقایی، سامان‌دهی و پرورش به کار گرفته و در عبارت «رَبَّ وَالِدُهُ» بر عهده‌داری همه‌جانبه پرورشی تأکید کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۹۹). راغب اصفهانی نیز «رَبَّ» را در چارچوب مفهوم تربیت، به معنای فراهم آوردن تدریجی وضعیتی پس از وضعیت دیگر تا رسیدن به کمال مطلوب تعریف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۶). این برداشت، جهت‌مندی و سیر تکامل‌گرای تربیت را برجسته می‌سازد. در تحلیلی دقیق‌تر، با اشاره به معنای نخستین «رَبَوَ» یعنی «افزایش همراه با رشد»، بر شکوفایی درونی و ذاتی و سپس دستیابی به فضیلت بیرونی

تأکید شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۵)؛ این دیدگاه بر پویایی درونی و استعداد فطری برای تعالی در فرایند تربیت صحنه می‌گذارد. تربیت فرایندی پویاست که در خلال آن، پرورش، رشد و به فعلیت رساندن استعدادها و نهفته تحقق می‌یابد (اسماعیلی یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۹). این تعریف، تربیت را جریانی مستمر، فعال و همه‌جانبه معرفی می‌کند.

۵. ابعاد تربیتی و معرفتی فقه امام رضا علیه السلام

تحلیل روایات نشان می‌دهد که ابعاد چهارگانه در یک رابطه طولی و تکاملی قرار دارند: «طاعت عبادی» نقطه آغازین فرایند تربیت است که به تدریج «حساسیت اخلاقی» را شکل می‌دهد، این حساسیت به «مسئولیت اجتماعی» می‌انجامد و نهایتاً زمینه را برای «شهود معرفتی» فراهم می‌کند. تحلیل پیش رو چگونگی گذار از هر مرحله به مرحله بعد را تبیین می‌کند.

۱-۵. تربیت عبادی: بنیان انضباط وجودی

در منظومه تعلیم امام رضا علیه السلام، عبادات سازوکاری برای شکل‌دهی به ساختار وجودی انسان و ایجاد نظم درونی‌اند که مقدمه تربیت اخلاقی و معرفتی محسوب می‌شوند. کاوش در احکام نماز، دعا، روزه، زیارت، زکات و خمس نشان می‌دهد که هر یک از این عبادات، از مجرای متفاوت، انسان را به سمت مهار امیال آنی، تقویت اراده و ایجاد آمادگی برای پذیرش فضائل اخلاقی هدایت می‌کنند.

۱-۱-۵. نماز: انضباط درونی و بازنمایی هویت توحیدی

امام رضا علیه السلام در تبیین جایگاه نماز می‌فرماید: «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ؛ نماز هر انسان پارسایی را به خداوند نزدیک می‌کند» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۰). این جایگاه در سیره عملی ایشان نیز متبلور است؛ آن‌گاه که به ابراهیم بن موسی تأکید می‌کنند: «لَا تُؤَخِّرَنَّ صَلَاةً عَنْ أَوَّلِ وَقْتِهَا إِلَى آخِرِ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ عَلَيْكَ ابْدَأْ بِأَوَّلِ الْوَقْتِ؛ انجام نماز را بدون علت از اول وقت آن تأخیر نینداز، همیشه در اول وقت آن شروع کن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۴۹). این تأکید، پایه‌گذاری یک نظام در زندگی فردی است که اراده را در برابر خواسته‌های آنی مقاوم می‌سازد.

در لایه دوم، امام رضا علیه السلام بر کیفیت درونی نماز تأکید دارند: «إِذَا صَلَّيْتَ فَصَلِّ صَلَاةَ مُودَعٍ؛ چنان نماز بگزار که گویی آخرین نماز توسست» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۰). این فرمان نمازگزار را به تمرکز کامل و رهایی از تشتت ذهنی فرامی‌خواند؛ کیفیتی که ظرفیت خودآگاهی فرد را در سایر ساحت‌های زندگی افزایش می‌دهد.

در لایه سوم، تحلیل امام رضا علیه السلام از فلسفه تشریع نماز جماعت، بعد اجتماعی این عبادت

را آشکار می‌کند: «عَلَّةُ الصَّلَاةِ جَمَاعَةٌ إِظْهَارُ الْإِسْلَامِ وَالتَّوْحِيدِ وَالْعُبُودِيَّةِ وَالْإِخْلَاصِ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَانِيَةً وَظَاهِرًا مَشْهُورًا بَيْنَ النَّاسِ؛ علت نماز جماعت آن است که اسلام و توحید و بندگی و اخلاص به خداوند متعال در معرض دید عموم، آشکار و مشهور در میان مردم باشد» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۲۸۷). امام علیه السلام با تأکید بر آداب ظاهری و باطنی،

نماز را به بستری برای شناخت توحیدی تبدیل می‌کند: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَقُومَ إِلَى الصَّلَاةِ فَلَا تَقُومُ إِلَيْهَا مُتَكَاسِلًا وَلَا مُتَنَاعِسًا وَلَا مُسْتَعْجَلًا وَلَا مِتْلَاهِيًا، وَلَكِنْ تَأْتِيهَا عَلَى السَّكُونِ وَالْوَقَارِ وَالتَّوَدَّةِ، وَعَلَيْكَ الْخُشُوعُ وَالْخُضُوعُ مُتَوَاضِعًا لِلَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ مُتَخَاشِعًا...؛ اگر برای نماز ایستادی تلاش کن با حالت کسالت و خواب‌آلودگی و سستی و تبلی نباشد. بلکه با آرامش و وقار نماز را بجای آور و بر توباد که در نماز خاشع و خاضع باشی و برای خدا تواضع کنی و خشوع و خوف را بر خود هموار سازی» (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱). این اوصاف نماز را از عمل ظاهری به تجربه‌ای وجودی ارتقا می‌دهد که در آن، فرد با تمام هستی خود به اقرار بندگی می‌ایستد.

نماز در این نگاه، عبادتی سه‌لایه است: لایه نخست، مدیریت زمانی و مقاومت در برابر امیال آنی را شکل می‌دهد؛ لایه دوم، تمرکز و خودآگاهی را از طریق التزام به کیفیت درونی پرورش می‌دهد و لایه سوم، هویت توحیدی را در ساحت عمومی بازنمایی و تثبیت می‌کند.

۲-۱-۵. دعا: گفت‌وگوی وجودی و التیام روانی

دعا در فقه امام رضا علیه السلام حلقه واسطی میان نماز و سلوک آزادانه بنده به سوی خداوند است. ایشان دعا را «سَلَاحُ الْأَنْبِيَاءِ» می‌خوانند: «عَلَيْكُمْ بِسَلَاحِ الْأَنْبِيَاءِ قَلِيلٌ وَ مَا سَلَاحُ الْأَنْبِيَاءِ قَالَ الدُّعَاءُ؛ سلاح پیامبران را به کار گیرید، پرسیدند: سلاح پیامبران چیست؟ فرمود: دعا» (راوندی، ۱۴۰۷، ص ۱۸). تعبیر «سلاح» نشان می‌دهد که دعا وسیله‌ای برای مقاومت وجودی در برابر دشواری‌ها و هجوم تردیدهاست اما این مقاومت صرفاً روانی نیست بلکه در منطق فقهی امام علیه السلام، دعا یک «عمل» است که مانند نماز، نیازمند شرایط و آداب است.

امام در «فقه الرضا علیه السلام» برای دعا آدابی تعیین می‌کنند که آن را از کنش صرفاً عاطفی به عملی منضبط تبدیل می‌کند: «وَقَدْ قَبْلَ الدُّعَاءِ لِنَفْسِكَ لَارْبَعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ ادْعُ لِنَفْسِكَ؛ پیش از آنکه برای خود دعا کنی، چهل مؤمن را در دعایت مقدم بدار» (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۱۵۲). این دستور فقهی دعا را از فردگرایی عبادی خارج کرده، آن را به عرصه‌ای برای تمرین مسئولیت اجتماعی تبدیل می‌سازد. همچنین تأکید امام علیه بر دعای دسته‌جمعی و «آمین» گفتن جمع (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۲۵۱) نشان می‌دهد که دعا در فقه ایشان، برخلاف تصور رایج، عبادتی جمعی نیز هست.

در بعد روان شناختی، امام علیه السلام اثر دعا را با ایجاد سرور در دل مؤمنان پیوند می دهند: «لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ... أَفْضَلَ مِنْ إِدْخَالِ الشُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ؛ پس از واجبات، هیچ کاری نزد خدا برتر از شاد کردن مؤمن نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۳۴۷). در بعد معرفتی نیز امام علیه السلام شرط اثربخشی دعا را «قلب صادق» می دانند: «مَنْ دَعَا اللَّهَ بِقَلْبٍ صَادِقٍ اسْتَجَابَ اللَّهُ لَهُ؛ هر که خدا را با دلی راستین بخواند، دعایش اجابت می شود» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۵). در منطق فقهی امام علیه السلام، شرایط ظاهری دعا (قبله، تقدیم دیگران، دعای جمعی) بستری برای تحقق شرط باطنی (صداقت قلب) است یعنی ظاهر و باطن در اینجا نیز، همچون نماز در تلازمند. بدین ترتیب، دعا در فقه امام رضا علیه السلام عبادتی سه بعدی است: انضباط عبادی را از نماز به سایر لحظات زندگی گسترش می دهد، با الزام به تقدیم دیگران، حساسیت اخلاقی را در درون عبادت فردی نهادینه می کند و با تأکید بر صداقت قلب، زمینه شناخت توحیدی را فراهم می آورد.

۳-۱-۵. روزه: پرورش اراده و همدلی اجتماعی

روزه در منظومه تعلیم امام رضا علیه السلام، برنامه ای جامع برای خودسازی است. امام علیه السلام هدف تشریع روزه را چنین تبیین می فرمایند: «إِنَّمَا أُمِرُوا بِالصَّوْمِ لِكَيْ يَعْرِفُوا أَلَمَ الْجُوعِ وَالْعَطَشِ فَيَسْتَدِلُّوا عَلَى فَقْرِ الْآخِرَةِ؛ مردم به روزه امر شدند تا گرسنگی و تشنگی را دریابند و از این طریق به فقر آخرت پی ببرند» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۹). همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می فرمایند: «الصَّيَّامُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ؛ روزه، سپری در برابر آتش دوزخ است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۶۲). این دو بیان دو کارکرد متفاوت روزه را آشکار می کند: کارکرد نخست، معرفت افزایی و تغییر نگاه انسان به داشته هایش و کارکرد دوم، ایجاد یک دژ محافظ در برابر لغزش های اخلاقی.

در بعد فردی، روزه از طریق اعمال محدودیت های آگاهانه و موقت، اراده انسان را در برابر لذت های آنی مقاوم می سازد. تأکید امام علیه السلام بر استمرار روزه های مستحبی مؤید این رویکرد است: «مَنْ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَجْرَ سَبْعِينَ صِيَامًا؛ هر که سه روز در ماه روزه بدارد، خداوند پاداش هفتاد روز روزه برایش می نویسد» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۰). در بعد اجتماعی، هدف تشریع روزه-یعنی «درک گرسنگی و تشنگی»- مستقیماً به بیداری حس همدلی با نیازمندان می انجامد. تجربه عینی محرومیت، انگیزه ای عملی برای انفاق و مشارکت در رفع نیاز دیگران ایجاد می کند. در بعد معرفتی نیز روزه مسیری برای شناخت ارزش نعمت های الهی و تقویت شکرگزاری است.

۴-۱-۵. زیارت: پیوند هویتی و انتقال معارف توحیدی

زیارت در تعالیم امام رضا علیه السلام فراتر از آیینی عبادی مجرای برای پیوند وجودی با اهل بیت علیهم السلام و تجدید عهد با ایمان است. دعبل خزاعی از امام علیه السلام نقل می کند: «لَا تَنْقُضِي الْأَيَّامَ وَاللَّيَالِي حَتَّى تَصِيرَ طَوْسٌ مُخْتَلَفٌ شِيعَتِي وَ زُوَارِي أَلَا فَمَنْ زَارَنِي فِي غُرْبَتِي بِطَوْسٍ كَانَ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْفُورًا لَهُ؛ روزها و شبها نمی گذرد تا طوس جایگاه آمد و شد شیعیان و زائرانم شود. آگاه باشید هر که مرا در غربتم زیارت کند، روز قیامت آمرزیده و هم درجه من خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۳۹).

در بعد هویتی-عاطفی، زیارت با ایجاد حس تعلق به خاندان وحی، هویت دینی زائر را مستحکم می کند. در بعد اجتماعی امام علیه السلام با تعبیر «مُخْتَلَفٌ» (جایگاه آمده و شد)، حرم مطهرشان را کانونی برای حضور مستمر شیعیان ترسیم کرده اند که خودبه خود بستری برای پیوند میان زائران و تقویت حس وحدت در پیکره جامعه دینی می شود. در بعد معرفتی نیز زیارت بستری برای انتقال عمیق ترین لایه های معارف توحیدی و ولایی است؛ زیارت جامعه کبیره نمونه ای برجسته از این کارکرد است (سجادی، ۱۳۸۷، ص ۴۵). زیارت عبادتی چندوجهی است که هم زمان هویت دینی را تحکیم، معارف توحیدی را انتقال، انسجام اجتماعی را تقویت و ایمان را از رکود بازمی دارد.

۵-۱-۵. زکات و خمس: پالایش فردی و عدالت اجتماعی

زکات و خمس در تعالیم امام رضا علیه السلام دو رکن مکمل در تربیت اقتصادی و معنوی مؤمن به شمار می روند. امام علیه السلام زکات را فراتر از پرداخت مالی، وسیله ای برای پالایش نفس می داند: «الزَّكَاةُ تَزَكِيَةٌ لِلنَّفْسِ؛ زکات، پاکسازی نفس است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۲۲۲). در تبیین فلسفه وجوب زکات نیز می فرمایند: «عِلَّةُ الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوَّةِ الْفُقَرَاءِ وَ تَحْصِينِ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ...؛ علت زکات دادن قوت فقرا دادن و حفظ کردن مال اغنیاء است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۹۵). این تحلیل زکات را هم زمان در خدمت تطهیر درون، تأمین معیشت مستضعفان و انسجام اجتماعی قرار می دهد.

خمس نیز بعد اجتماعی پررنگ تری دارد و مجرای برای تحقق عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی است. امام علیه السلام می فرمایند: «انْ أَخْرَاجَهُ مِفْتَاحَ رِزْقِكُمْ وَ تَمْحِصُ ذُنُوبَكُمْ وَ مَا تُمَهِّدُونَ لِنَفْسِكُمْ لِيَوْمِ فَاقَتِكُمْ؛ پرداخت خمس، کلید روزی شما و مایه زدایش گناهان است و ذخیره ای برای روز نیازتان» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۵۳۸). تعبیر «کلید روزی» نشان می دهد خمس سازوکاری است که با خروج ثروت از انحصار و توزیع آن میان مستحقان، چرخه معیشت را در کل جامعه به جریان می اندازد. زکات و خمس دو بال

مکمل اند: زکات به پالایش فرد از دلبستگی های مادی می انجامد و خمس به پالایش جامعه از شکاف های اقتصادی؛ هر دو مسیری مشترک به سوی تقرب الهی می گشایند.

۲-۵. تربیت اخلاقی: از انضباط درونی به حساسیت اخلاقی

عبادات در مرحله پیشین با ایجاد تعهد و جود، زمینه پذیرش فضائل را فراهم می آورند و انسان منضبط به تدریج نسبت به ارزش های اخلاقی «حساس» می شود. کاوش در پنج فضیلت محوری - صداقت، تواضع، صبر، انصاف و محبت - نشان می دهد که این فضائل اجزای یک نظام به هم پیوسته اند.

۱-۲-۵. صداقت و امانت داری: بنیان اعتماد اجتماعی

صداقت در تعالیم امام رضا علیه السلام فضیلتی بنیادین است که سایر فضائل بر آن استوار می شوند. اهمیت محوری آن در روایتی آشکار می شود که امام علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند: «أَنَّ رَجُلًا أَتَى سَيِّدَنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي خُلُقًا يَجْمَعُ لِي خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله لَا تَكْذِبْ؛ مردی نزد سرور ما رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمد و عرض کرد: به من اخلاقی بیاموزید که خیر دنیا و آخرت در آن جمع باشد، حضرت فرمودند: اهل دروغ نباش» (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۳۵۴). این پاسخ صداقت را به عنوان اصلی ترین فضیلت اخلاقی معرفی می کند زیرا بدون صدق، اعتماد اجتماعی فرو می ریزد.

امام علیه السلام در روایتی دیگر مرز هویت ایمانی را با صدق گره می زنند: «مَنْ كَانَ مُسْلِمًا فَلَا يَمَكُرُ وَ لَا يَخْدَعُ فَإِنِّي سَمِعْتُ جَبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِنَّ الْمَكْرَ وَ الْخَدِيعَةَ فِي النَّارِ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا وَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ خَانَ مُسْلِمًا؛ هر کس مسلمان است نباید حيله و مکر به کار ببرد زیرا من از جبرائیل شنیدم که می گفت مکر و حيله در آتش است سپس آن حضرت فرمودند از ما نیست کسی که به مسلمانی رندی کند و از ما نیست کسی که به مسلمانی خیانت کند» (ابن بابویه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۰). تعبیر «لَيْسَ مِنَّا» نفی انتساب معنوی به اهل بیت علیهم السلام است و نشان می دهد که صداقت، تعیین کننده جایگاه اخلاقی و اجتماعی انسان در جامعه ایمانی است. امانت داری نیز تجلی عینی صداقت در رفتار اجتماعی است: «لَا تَدْعَنَّ أَمَانَةً فِي عُنُقِكَ إِلَّا أَدَيْتَهَا؛ امانتی بر گردن خود باقی نگذار مگر این که آن را ادا کنی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۴، ص ۷۳). این فرمان امانت را از محدوده اموال مادی فراتر برده و هر نوع مسئولیت و تعهد اخلاقی را شامل می شود.

۲-۲-۵. تواضع: خودشناسی و قاعده اخلاقی

تواضع در تعالیم امام رضا علیه السلام با خودشناسی آغاز می شود و به قاعده ای عام در روابط اجتماعی می انجامد. ایشان درجات تواضع را چنین برمی شمارند: «التَّوَاضُّعُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ قَدْرَ نَفْسِهِ فَيُنْزِلَهَا مَنْزِلَتَهَا بِقَلْبٍ سَلِيمٍ لَا يُحِبُّ أَنْ يَأْتِيَ إِلَى أَحَدٍ إِلَّا مِثْلَ مَا يُؤْتَى إِلَيْهِ إِنْ رَأَى سَيِّئَةً دَرَأَهَا بِالْحَسَنَةِ كَاطِمٌ الْغَيْظِ عَافٍ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ تواضع در جاتی دارد از آن جمله این که مرد اندازه خود را بداند و آن را در جای شایسته بدان فرود آورد و دلی سالم داشته باشد و نخواهد به کسی چیزی دهد جز آنچه خواهد به او داده شود، اگر بدی از کسی دید به خوبی آن را جلو گیرد، خشم خود فرو خورد، از مردم گذشت کن باشد و خدا احسان کننده ها را دوست دارد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۷۶). این روایت تواضع را در یک فرایند سه مرحله ای ترسیم می کند:

«خودشناسی»، «رفتار متقابل» بر اساس قاعده اخلاقی (آنچه برای خود می خواهی برای دیگران بخواه)، و «گذشت از خطای دیگران» که اوج تواضع عملی است. امام علیه السلام در بیانی موجز، همین قاعده را چنین تقریر می کنند: «التَّوَاضُّعُ أَنْ تُعْطِيَ النَّاسَ مَا تُحِبُّ أَنْ تُعْطَاهُ؛ تواضع آن است که به مردم آن دهی که می خواهی به تو دهند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴). سیره عملی ایشان - از هم سفره شدن با خدمتکاران تا همنشینی با اقشار فرودست - گواه این مدعاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۶۴ و ۱۶۵).

۳-۲-۵. صبر: مقاومت فعال و شرط کمال ایمان

صبر در تعالیم امام رضا علیه السلام نیرویی فعال برای رشد ایمان و مقاومت در برابر دشواری هاست. ایشان جایگاه صبر را در هندسه ایمان چنین ترسیم فرموده اند: «لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ ثَلَاثٌ التَّقَهُ فِي الدِّينِ وَحُسْنُ التَّقْدِيرِ فِي الْمَعِيشَةِ وَالصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا؛ هیچ بنده ای حقیقت ایمانش را کامل نمی کند مگر این که در او سه خصلت باشد: دین شناسی، تدبیر نیکو در زندگی و شکیبایی در مصیبت ها و بلاها» (حرانی، ۱۳۸۶، ص ۴۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۳۹). همنشینی صبر با تفقه در دین و تدبیر معیشت نشان می دهد که صبر در منظومه فکری امام علیه السلام، ریشه در بینش و آگاهی دارد و مکمل عقلانیت و تدبیر است. امام علیه السلام همچنین صبر را در سه ساحت طاعت، معصیت و مصیبت باز شناخته اند (همان). این سه گانه، هم زمان ابعاد فردی (تاب آوری در برابر ناملایمات) و اجتماعی (ثبات و آرامش در بحران های جمعی) را پوشش می دهد.

۴-۲-۵. انصاف: فراتر از عدالت صوری

انصاف در تعالیم امام رضا علیه السلام مرتبه ای فراتر از عدالت صوری و قانونی است یعنی

انصاف، عدالت را از مقیاس‌های بیرونی به درون انسان می‌کشاند و فرد را به داور وجدان خویش مبدل می‌سازد. ایشان یکی از ویژگی‌های ائمه علیهم السلام را چنین معرفی می‌کنند: «تَجْرِي أُمُورُ الْخَلْقِ بِإِمَامَتِهِمْ عَلَى الْقَصْدِ وَ الْإِنْصَافِ؛ امور مردم به واسطه امامت آنان، بر پایه میانه‌روی و انصاف جریان می‌یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۸۷). امام علیه السلام در روایتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند، قاعده انصاف را چنین بیان می‌کنند: «لَا تَغْضَبُ، وَ لَا تَسْأَلِ النَّاسَ شَيْئًا، وَ ارْضَ لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ؛ خشم را رها کن، از مردم چیزی مخواه و هر چیزی که برای خود می‌خواهی برای دیگران نیز بخواه» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۸).

قاعده اخیر، با قاعده اخلاقی که در بحث تواضع ذکر شد، هم‌پوشانی کامل دارد. این هم‌پوشانی نشان می‌دهد که فضائل اخلاقی در تعالیم امام رضا علیه السلام شبکه‌ای منسجم را تشکیل می‌دهند که در آن هر فضیلت از زاویه‌ای متفاوت، همان حقیقت واحد را بازتاب می‌دهد. امام علیه السلام در مناظرات خویش نیز ضمن رعایت انصاف، طرف مقابل را به آن فرا می‌خواندند (طبرسی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۷).

۳-۵. تربیت اجتماعی: از حساسیت اخلاقی به مسئولیت جمعی

مرحله سوم، گذار از حساسیت اخلاقی فردی به مسئولیت‌پذیری اجتماعی است. انسان برخوردار از انضباط عبادی و آراسته به فضائل اخلاقی نمی‌تواند در خلأ فردی باقی بماند زیرا حساسیت اخلاقی او به‌طور طبیعی به عرصه اجتماع گسترش می‌یابد. تعالیم امام رضا علیه السلام این گذار را از کوچک‌ترین واحد اجتماعی (خانواده) آغاز می‌کند و به تدریج در دایره‌های وسیع‌تر (معاملات، نظارت همگانی، همبستگی و حقوق متقابل) گسترش می‌دهد.

۱-۳-۵. احکام خانوادگی: نخستین عرصه مسئولیت اجتماعی

خانواده در تعالیم امام رضا علیه السلام نخستین عرصه‌ای است که مسئولیت اجتماعی در آن تجربه و تمرین می‌شود. امام علیه السلام در محور نخست، جایگاه والدین را با بیانی قاطع تثبیت کرده‌اند: «بِرِّ الْوَالِدَيْنِ وَاجِبٌ وَإِنْ كَانَا مُشْرِكِينَ وَلَا طَاعَةَ لَهُمَا فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ؛ نیکی به پدر و مادر واجب است، هرچند مشرک باشند اما اطاعت از آنان در معصیت خالق روا نیست» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۶، ص ۱۵۵). این بیان مرز دقیق مسئولیت اخلاقی را ترسیم می‌کند. وجوب نیکی به والدین اصلی مطلق است که حتی اختلاف دینی آن را نقض نمی‌کند و حد آن معصیت خالق است. بدین ترتیب خانواده عرصه‌ای برای تمرین «اطاعت مسئولانه» است؛ اطاعتی که کورکورانه نیست و با معیارهای فراتر از رابطه نسبی سنجیده می‌شود.

در محور دوم، امام علیه السلام تربیت فرزندان را مسئولیتی خطیر می‌شمردند: «اَكْرُمُوا أَوْلَادَكُمْ وَ أَحْسِنُوا آدَابَهُمْ يُغْفَرُ لَكُمْ؛ به فرزندان خود احترام بگذارید و آن‌ها را خوب تربیت کنید تا آموخته شده شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۹۵). پیوند میان «اکرام» (احترام) و «آداب» (تربیت) نشان می‌دهد که تربیت صحیح، با احترام به شخصیت فرزند آغاز می‌شود و پیوند آن با آموزش والدین، این مسئولیت را از یک وظیفه دنیوی به یک عمل معنوی و اخروی ارتقا می‌دهد. برآیند این دو محور، نظامی متوازن از روابط خانوادگی است که در آن، حق و تکلیف در هر دو سوی رابطه توزیع شده است.

۲-۳-۵. عدالت در معاملات و پرهیز از اسراف: ایمان در ساحت اقتصاد

عرصه معاملات اقتصادی در تعالیم امام رضا علیه السلام سنجشی برای التزام عملی به ارزش‌های اخلاقی است. امام علیه السلام مرز ایمان و خیانت را چنین ترسیم کرده‌اند: «لَيْسَ مَنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا أَوْ ضَرَّهُ أَوْ مَا كَرِهَ؛ کسی که به مسلمانی خیانت کند یا به او زبانی برساند یا نیرنگ بزند، از ما نیست» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۴۳).

تعبیر «لَيْسَ مَنَّا» نشان می‌دهد که خیانت در معامله صرفاً یک تخلف حقوقی نیست بلکه پیوند ایمانی فرد را با خاندان عصمت قطع می‌کند. امام علیه السلام تضييع مال را نیز مصداق فساد می‌دانند: «إِنَّ اللَّهَ يُغْضُ... إِضَاعَةَ الْمَالِ؛ خداوند تباه‌سازی اموال را دشمن می‌دارد» (حرانی، ۱۳۸۶، ص ۸۰۴) و این اصل را تا جزئیات عملی پیش می‌برند: «مِنَ الْفُسَادِ قَطْعُ الدَّرْهِمِ وَ الدِّينَارِ وَ طَرْحُ النَّوَى؛ تکه تکه کردن پول و دور انداختن هسته خرما از جمله کارهای فاسد است» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۶۷). این سیر از حرمت خیانت به دیگران تا کراهت اسراف در اموال شخصی، منطقی درونی دارد. امام علیه السلام نخست تعدی به حقوق دیگران را نفی می‌کند، سپس بی‌مبالاتی در اموال فردی را مذموم می‌شمارد و در نهایت حتی بی‌توجهی به کوچک‌ترین منابع را فساد می‌خواند.

۳-۳-۵. امر به معروف و نهی از منکر: از نظارت درونی به نظارت همگانی

امر به معروف و نهی از منکر در تعالیم امام رضا علیه السلام تجلی اجتماعی‌ترین بعد حساسیت اخلاقی است. انسانی که در مراحل پیشین، ترتیب درونی یافته و به فضائل اخلاقی آراسته شده، اکنون دیگر نمی‌تواند در برابر ناهنجاری‌های اجتماعی ساکت بماند. امام علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کنند: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَتَنْهَيْنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ فَيَدْعُوْكُمْ خِيَارُكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ؛ هرآینه امر به معروف و نهی از منکر کنید، و گرنه بدترین‌هایتان بر شما مسلط می‌شوند و در آن حال، نیکانتان دعا می‌کنند و اجابت نمی‌شود» (عاملی جزینی، ۱۳۷۹، ص ۳۸؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۱۸۱). این هشدار پیوندی دقیق میان سلامت اخلاقی جامعه و کیفیت حکمرانی برقرار می‌کند.

نظارت همگانی سازوکاری برای حفظ تعادل اخلاقی جامعه است و آنگاه که این سازوکار تعطیل شود، میدان برای سلطه اشرار باز می شود و در چنین وضعیتی، حتی دعای نیکان نیز تأثیر خود را از دست می دهد.

۴-۳-۵. همبستگی اجتماعی: از برادری ایمانی تا برابری حقوقی

امام رضا علیه السلام به تأسی از سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، برترین مسلمان را کسی می دانند که بیش از دیگران نسبت به همیاری اجتماعی کوشا و خیرخواه ترین فرد نسبت به برادران ایمانی خود باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۴). این برادری در تعالیم امام علیه السلام به اصلی حقوقی و اجتماعی ارتقا می یابد: «الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَفَّأُ دِمَاؤُهُمْ؛ مؤمنان با یکدیگر برادرند و خون هایشان برابر است» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۷۶).

تعبیر «برابری خون ها» از یک اصل اعتقادی، یک قاعده حقوقی استخراج می کند. اگر خون مؤمنان برابر است، کرامت، حقوق و مسئولیت های آنان نیز برابر خواهد بود. امام علیه السلام جاری شدن این برادری در عمل را چنین بیان می فرماید: «مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِنٍ فَرَجَ اللَّهُ عَنْ قَلْبِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هر که غم مؤمنی را بزدايد، خداوند در قیامت گره غم از دل او بگشاید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۰۰). روایت نخست، برابری را به عنوان اصل بنیادین اعلام می کند و روایت دوم، عملی ترین تجلی این برابری را گره گشایی از کار برادر مؤمن برمی شمارد.

۵-۳-۵. احترام به حقوق دیگران: نظام تکالیف به هم پیوسته

از نگاه امام رضا علیه السلام حقوق مؤمن بر مؤمن مجموعه ای از تکالیف به هم پیوسته است که هم زمان سلامت فرد و جامعه را تأمین می کند. ایشان در روایتی جامع، گستره این حقوق را چنین ترسیم فرموده اند:

«إِنَّ مِنْ حَقِّ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ: الْمَوَدَّةَ لَهُ فِي صَدْرِهِ، وَالْمُؤَاَسَاةَ لَهُ فِي مَالِهِ، وَالنُّصْرَةَ لَهُ عَلَى مَنْ ظَلَمَهُ، وَإِنْ كَانَ فِيءٌ لِلْمُسْلِمِينَ وَكَانَ غَائِبًا أَخَذَ لَهُ بِنَصِيْبِهِ، وَإِذَا مَاتَ فَالزِّيَارَةُ إِلَى قَبْرِهٖ، وَلَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُغْنِئُهُ، وَلَا يَخُونُهُ، وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَغْتَابُهُ، وَلَا يَكْذِبُهُ...؛ از جمله حقوق مومن بر مومن، این است که در دل او را دوست بدارد، با مال خود به او کمک برساند، او را در برابر کسی که به وی ستم کند، یاری دهد، اگر مسلمانان غنیمت و خراجی داشتند و او غایب بود، سهم او را برایش بگیرد، هر گاه در گذشت، تا قبرش او را تشییع کند، به او ستم نکند، با او دغلی نکند، به او خیانت نکند، او را وا نگذارد، از او غیبت نکند، دروغ گویش نشمارد» (صوری، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

این فهرست ساختاری سه بخش از حقوق را آشکار می کند. ساحت درونی و عاطفی (مودت قلبی)، ساحت عملی و مالی (مواسات و نصرت)، و ساحت سلبی و بازدارنده (ترک ظلم،

غش، خیانت، خذلان، غیبت و تکذیب). بی‌توجهی به این تکالیف در روابط فردی، به تدریج فرهنگ بی‌اعتمادی، خیانت و ستم را در پیکره جامعه نهادینه می‌سازد و در مقابل، رعایت آنها شبکه‌ای از اعتماد متقابل را شکل می‌دهد که بنیان هر جامعه سالم است.

۴-۵. تربیت معرفتی: نقطه اوج و ثمره نهایی نظام تربیتی

مرحله چهارم، شکوفایی معرفت توحیدی است. این مرحله را نباید به‌عنوان یک «بعد» مستقل در کنار ابعاد عبادی، اخلاقی و اجتماعی فهمید، بلکه باید آن را نقطه اوج و ثمره نهایی یک فرایند تکاملی دانست. معرفت، محصول پایانی یک زندگی سراسر منضبط (مرحله عبادی)، آراسته به فضائل (مرحله اخلاقی) و متعهد به مسئولیت جمعی (مرحله اجتماعی) است.

۴-۵-۱. تفکر: از عمل عبادی به شهود معرفتی

تفکر در تعالیم امام رضا علیه‌السلام عبادتی است که از متن عمل برمی‌خیزد و به شناخت عمیق‌تر می‌انجامد. امام علیه‌السلام در تبیین این جایگاه می‌فرمایند: «لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ عبادت به زیادی نماز و روزه نیست، عبادت اندیشیدن در کار خداوند است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵). این گزاره را نباید به معنای نفی یا تضعیف عبادات ظاهری فهمید، بلکه باید آن را در افق نهایی نظام تربیتی امام علیه‌السلام تحلیل کرد. عبادات ظاهری مقدمه‌ای ضروری برای ایجاد نظم و جود هستند، اما هدف نهایی، دستیابی به مرتبه‌ای از شناخت است که در آن، انسان نه فقط با جسم، که با عقل و قلب خود نیز در برابر خداوند خاشع می‌شود.

امام علیه‌السلام نسبت علم و عمل را در چارچوب «امام و مأموم» تبیین می‌کنند: «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ، وَ ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ... الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ... فَطُوبَى لِمَنْ لَمْ يَحْرَمْهُ اللَّهُ مِنْهُ حَظَّهُ؛ دانش، زندگی دل‌ها از جهل، روشنی چشم‌ها از تاریکی و توانایی بدن‌ها از ناتوانی است... علم پیشوای عمل و عمل پیرو آن است. خوشا کسی که خداوند بهره‌اش را از دانش باز نداشته است» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۸۸). علم در این بیان سه کارکرد بنیادین دارد: به دل‌ها حیات می‌بخشد (احیای قلب از جهل)، به دیده‌ها روشنایی می‌دهد (بینش‌بخشی)، و به بدن‌ها توانایی می‌بخشد (قدرت‌بخشی به عمل). تقدم منطقی با علم است البته علمی که خود محصول یک فرایند تربیتی (قاعده‌مندی عبادی و ترکیه اخلاقی) است و در عین حال، هدایتگر عمل به سوی کمال.

۴-۵-۲. عقل‌گرایی و تفکر نقاد: معیار تشخیص حق از باطل

در امتداد تأکید بر تفکر و علم، امام رضا علیه‌السلام جایگاه ویژه‌ای برای عقل به‌عنوان معیار

تشخیص حق از باطل قائل هستند و همگان را از بسندگی به نقل و روایت عاری از درایت نهی کرده‌اند: «اهل درک باشید، نه صرفاً روایتگر. حدیثی که ژرفای آن را بشناسید، از هزار حدیث که فقط نقل می‌کنید برتر است» (ابن بابویه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۸؛ عطاردی قوچانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۸). تأکید مکرر امام علیه السلام بر این معنا، نشان‌دهنده یک راهبرد اساسی در تربیت معرفتی است: پرورش انسان صاحب‌فهم. انسانی که در مرحله عبادی نظم را تمرین کرده، در مرحله اخلاقی، حساسیت به ارزش‌ها را در خود پرورده و در مرحله اجتماعی، مسئولیت‌پذیری را تجربه کرده است، اکنون در مرحله معرفتی به مرتبه‌ای از بلوغ عقلی می‌رسد که می‌تواند میان حق و باطل تمیز دهد و در برابر شبهات و تهاجمات فکری با استدلال و درایت مقاومت کند.

تربیت معرفتی در تعالیم امام رضا علیه السلام، نقطه پایان یک فرایند تربیتی و در عین حال، نقطه آغاز یک سلوک عقلانی مستقل است. انسانی که این مسیر چهارمرحله‌ای را طی کرده، به مرتبه‌ای رسیده که عبادتش آگاهانه، اخلاقیش مستدل، کنش اجتماعی‌اش هدفمند و شناختش توحیدی است. این همان «معرفت توحیدی» است که غایت شریعت اسلامی و ثمره نهایی تعالیم امام رضا علیه السلام محسوب می‌شود.

۶. تحلیل یافته‌ها: الگوی فقهی-معرفتی امام رضا علیه السلام در تربیت توحیدی

تحلیل تعالیم امام رضا علیه السلام نشان می‌دهد که ابعاد چهارگانه عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی، صرفاً مراحل متوالی یک نظام تربیتی نیستند، بلکه این نظام خود محصول یک «الگوی فقهی-معرفتی» عمیق‌تر است. این بخش با تحلیل فرابخشی روایات، این الگو را در سه لایه مبانی، روش و محصول تقسیم می‌کند.

۱-۶. مبانی معرفت‌شناختی

سه مبنا بنیادین، شالوده نظری تعالیم امام علیه السلام را شکل می‌دهد:

نخست: تلازم عقل و عبادت. امام علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ فِي أَمْرِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵). عبادت، بستر پرورش تفکر است و تفکر، روح عبادت؛ این دو در رابطه‌ای دوسویه یکدیگر را تعمیق می‌بخشند. تأکید مکرر امام علیه السلام بر «درایت» در برابر «روایت» مؤید همین مبناست.

دوم: انسان به مثابه موجود دارای فقر و جودی. امام علیه السلام هدف روزه را «لِكَيْ يَعْرِفُوا أَلَمَ الْجُوعِ وَالْعَطَشِ فَيَسْتَدِلُّوا عَلَى فَقْرِ الْآخِرَةِ» بیان می‌کند (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۹). این تعلیل، مبنایی انسان‌شناختی را آشکار می‌سازد. تربیت دینی نه برای پوشاندن فقر و جودی انسان، که برای «آگاه کردن» او به این فقر طراحی شده است.

سوم: تلازم ظاهر و باطن. امام علیه السلام نماز گزار را به «السُّكُونُ وَ الْوَقَارُ» در ظاهر و «الْخُشُوعُ وَ الْخُضُوعُ» در باطن فرامی خوانند (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱). در این الگو، عمل ظاهری، ظرف تحقق باطن است و باطن، روح عمل ظاهری. این مبنا از دو گانه انگاری رایج میان شریعت و طریقت فراتر می رود.

مبانی سه گانه معرفتی و تجلی آن در تعالیم امام رضا علیه السلام				
ردیف	معرفت شناختی مبانی	تعریف کلیدی در الگوی امام رضا علیه السلام	مستند روایی-تحلیلی	کارکرد در نظام تربیت توحیدی
۱	تلازم عقل و عبادت	عبادت، بستر پرورش عقل است و عقل، روح عبادت؛ برتری «درایت» بر «روایت» صرف.	«لَيْسَ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصَّلَاةِ... إِنَّمَا الْعِبَادَةُ التَّفَكُّرُ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵) «كُونُوا ذُرَّةً وَلَا تَكُونُوا رَوَاةً...» (ابن بابویه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۸)	جلوگیری از تحجر تبدیل عمل عبادی به سکوی پرش معرفت و شهود.
۲	پذیرش فقر وجودی انسان	هدف تربیت، «آگاه سازی» انسان به نیازمندی ذاتی اش به خداوند است.	«لَكَيْ يَعْرفُوا أَلَمَ الْجُوعِ... فَيَسْتَدِلُّوا عَلَى فَقْرِ الْآخِرَةِ» (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۹)	تغییر نگاه از خودبستگی به تعلق کامل؛ ایجاد انگیزه درونی دائمی برای سلوک الهی الله.
۳	تلازم ظاهر و باطن	عمل ظاهری (شریعت)، ظرف تحقق حقیقت باطنی (طریقت) است و یکی بدون دیگری ناقص است.	«تَأْتِيهَا (الصَّلَاةُ) عَلَى السُّكُونِ وَ الْوَقَارِ... وَ عَلَيْكَ الْخُشُوعُ وَ الْخُضُوعُ...» (علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶، ص ۱۰۱)	پیوند مناسک با تحول درونی؛ تضمین اثربخشی تربیتی پایدار به جای رفتارگرایی سطحی.

جدول ۱: مبانی سه گانه معرفتی و تجلی آن در تعالیم امام رضا علیه السلام

۲-۶. روش استنباط فقهی-تربیتی

بر پایه این مبانی، سه ویژگی روش شناختی در تعالیم امام علیه السلام قابل شناسایی است: **رویکرد تعلیل گرا:** امام علیه السلام به صراحت احکام را تعلیل می کنند: «عِلَّةُ الزَّكَاةِ مِنْ أَجْلِ قُوَّةِ الْفُقَرَاءِ وَ تَحْصِينِ أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۹۵) و «عِلَّةُ الصَّلَاةِ جَمَاعَةٌ

إظهارُ الإسلامِ والتَّوْحِيدِ» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۲۸۷). این تصریح به فلسفه احکام نشان می‌دهد که در روش فقهی امام علیه السلام، فهم غایت احکام، جزء فقه است. **رویکرد نظام‌ساز:** امام علیه السلام احکام را در قالب یک نظام به هم پیوسته ارائه می‌دهند؛ چنان که زکات را هم‌زمان به «تزکیه نفس»، «قوت فقرا» و «تحصین اموال اغنیا» پیوند می‌زنند. این شیوه نشان می‌دهد که استنباط فقهی ایشان جزءنگر نیست، بلکه هر حکم در نسبت با سایر احکام معنا می‌یابد. **رویکرد تدریجی در تربیت:** امام علیه السلام تربیت را در قالب مراحل متوالی از نظم عبادی تا شهود معرفتی طراحی کرده‌اند. این روشی آگاهانه و مبتنی بر مبنای فقر وجودی انسان و نیاز او به طی مراتب است.

۳-۶. الگوی عملی: فرایند تکاملی تربیت توحیدی

برآیند مبانی و روش فوق، الگویی عملی در قالب یک فرایند چهار مرحله‌ای است: **انضباط عبادی:** تأکید امام علیه السلام بر نماز اول وقت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۴۹) و روزه به عنوان «جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۶۲)، ساختاری قاعده‌مند در وجود انسان ایجاد می‌کند.

حساسیت اخلاقی: قاعده «آن دهی به مردم که می‌خواهی به تو دهند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴) تجلی این حساسیت در ساحت روابط انسانی است.

مسئولیت اجتماعی: انسانی که خود را در پیوند با پیکره امت می‌بیند (اصل برابری خون مؤمنان؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۹، ص ۷۶)، اکنون به ناهنجاری‌های اجتماعی واکنش نشان می‌دهد. هشدار امام علیه السلام درباره ترک امر به معروف (عاملی جزینی، ۱۳۷۹، ص ۳۸) بیانگر این گذار است.

شهود معرفتی: غایت نهایی الگو و محصول تمام مراحل پیشین؛ آنجا که انسان «تفکر در امر خدا» را برتر از کثرت عبادات ظاهری می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵). این معرفت ثمره یک زندگی منضبط، اخلاقی و مسئولانه است.

الگوی فقهی-معرفتی امام رضا علیه السلام بر سه مبنای معرفتی (تلازم عقل و عبادت، فقر وجودی انسان، تلازم ظاهر و باطن) استوار است، با سه ویژگی روش‌شناختی (تعلیل‌گرایی، نظام‌سازی، تدریج‌گرایی) عمل می‌کند و در قالب فرایند تکاملی چهار مرحله‌ای به ثمر می‌نشیند. نوآوری این پژوهش در کشف این الگوی سه‌لایه و طرح آن به عنوان چارچوبی برای فهم تعالیم تربیتی امام رضا علیه السلام نهفته است.

فرایند تکاملی چهار مرحله‌ای تربیت توحیدی				
ردیف	عنوان محوری	سازوکار تکاملی	ثمره نهایی	کلیدواژه فقهی-تربیتی
۱	انضباط عبادی	نقطه عزیمت: «التزام عملی» اراده را از طریق تکرار مناسک منضبط می‌سازد و زمینه پذیرش فضائل را فراهم می‌کند.	خودکنترلی وجودی	نماز اول وقت جُئِه (روزه سپر) سلاح الانبیاء (دعا) پالایش نفس (زکات) مختلف (زیارت)
۲	حساسیت اخلاقی	از انضباط به آگاهی: نظم درونی، خودمحوری را شکسته و «دیگر آگاهی» و دغدغه حقوق غیر را جایگزین می‌کند.	بیداری وجدان زرین	درجات تواضع لیس منّا (ترک خیانت/غش) کظم الغیظ، عافٍ عن الناس
۳	مسئولیت اجتماعی	از آگاهی به کنشگری: وجدان بیدار شده دیگر خنثی نمی‌ماند، به عرصه اجتماع وارد شده و به «تعهد جمعی» برای اصلاح و عدالت تبدیل می‌شود.	تعهد جمعی	برّ الوالدین قوت الفقراء (عدالت اقتصادی) امر به معروف (نظارت همگانی) تتکافأ دماؤهم (برابری حقوقی) مواسات و نصرت
۴	شکوفایی معرفت توحیدی	اوج فرایند: ثمره طبیعی حیات منضبط، اخلاقی و متعهدانه، شهود عقلانی و چشیدن طعم «تفکر در امر الله» است.	غایت: تفکر	تفکر (افضل العبادۀ) درایت امام العمل (علم) عقل گرایی نقاد استدلال بر فقر

جدول ۲: فرایند تکاملی چهار مرحله‌ای تربیت توحیدی

۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش تعالیم امام رضا علیه‌السلام در تقویت تربیت دینی و تعمیق معرفت توحیدی به انجام رسید. یافته‌ها نشان می‌دهد که این تعالیم در قالب منظومه‌ای چهاربعدی (عبادی، اخلاقی، اجتماعی و معرفتی) یک «نظام تربیتی پویا» را شکل می‌دهند. دستاورد نهایی این پژوهش در کشف سازوکار هم‌افزای آنهاست. تحلیل یافته‌ها آشکار ساخت که ابعاد چهارگانه در یک «فرایند تکاملی» به سر می‌برند. نقطه

عزیمت این فرایند، «انضباط عبادی» است؛ آنگاه که امام رضا علیه السلام روزه را وسیله‌ای برای «درک فقر آخرت» می‌داند (حرعاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۹)، از مرحله‌ای از ریاضت وجودی سخن می‌گوید که اراده را در برابر مادی‌گرایی مقاوم می‌سازد. این مقاومت، به‌طور طبیعی «حساسیت اخلاقی» تولید می‌کند؛ حساسیتی که قاعده «آن دهی به مردم که می‌خواهی به تو دهند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۴) تجلی آن در ساحت روابط انسانی است. این وجدان اخلاقی بیدار شده، نیروی محرکه «مسئولیت اجتماعی» می‌شود، چنان‌که امام علیه السلام ترک امر به معروف را مساوی با سلطه اشرار و بی‌اثر شدن دعای نیکان معرفی می‌کند (عاملی جزینی، ۱۳۷۹، ص ۳۸). اوج این فرایند در «شهود معرفتی» رخ می‌دهد؛ آنجا که امام علیه السلام «تفکر در امر خدا» را برتر از کثرت نماز و روزه می‌نشاند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵). این تقدم بیانگر آن است که تفکر عمیق توحیدی، ثمره نهایی یک زندگی سراسر منضبط، اخلاقی و مسئولانه است.

این پژوهش سه یافته محوری را تثبیت کرد. **نخست**، تعالیم امام رضا علیه السلام در حوزه تربیت دینی، مجموعه‌ای پراکنده از توصیه‌ها نیست، بلکه یک نظام منسجم با منطبق درونی مشخص است. **دوم**، رابطه میان ابعاد چهارگانه طولی و تکاملی است. سوم، «معرفت توحیدی» در این نظام، نه نقطه آغاز تربیت دینی، که مقصد و ثمره نهایی آن است؛ شناختی که محصول یک زندگی منضبط، اخلاقی و متعهدانه است. مدل چهار مرحله‌ای استخراج شده از این پژوهش، ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان چارچوبی برای طراحی برنامه‌های تربیتی معاصر مورد استفاده قرار گیرد. نوآوری این پژوهش در تحلیل هم‌افزای این چهار بعد و کشف منطق تکاملی حاکم بر آنها نهفته است که ظرفیت بالای این تعالیم را برای تربیت نسل‌ها آشکار می‌سازد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم (۱۳۸۹ش). مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: علی ابن ابی طالب علیه السلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق). **من لایحضر الفقیه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). **ثواب الاعمال**. قم: دارالشریف الرضی
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۱ش). **عیون اخبار الرضا علیه السلام**. قم: پیام علمدار.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع دار صادر.
- اسماعیلی یزدی، عباس (۱۳۸۵ش). **فرهنگ تربیت**. قم: مسجد مقدس جمکران.
- اندیشه، هاشم (۱۳۹۴ش). **عبادت در سیره و معارف امام رضا علیه السلام**. هرمزگان: اولین همایش ملی اسلام و سلامت روان.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش). **نسبت فقه و اخلاق در آموزه های امام رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. (۳)۱. ۴۷-۲۷.
- حسینی، سید علی (۱۳۹۶ش). **مناظرات امام رضا علیه السلام و تأثیر آن بر معرفت دینی**. قم: دار العلم.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). **وسائل الشیعه**. قم: آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۶ش). **تحف العقول**. قم: دارالحديث.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن دیلمی (۱۴۰۳ش). **اعلام الدین**. قم: موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- رضایی، محمدرضا (۱۳۹۹ش). **فقه اجتماعی امام رضا علیه السلام**. مشهد: آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ش). **ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن**. مترجم: غلامرضا خسروی حسینی. تهران: مرتضوی.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۷ش). **الدعوات**. قم: مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- رجبی، فاطمه و مطهری، اعظم (۱۳۹۴ش). **سبک شناسی مناظرات کلامی امام رضا علیه السلام**. پژوهش های اعتقادی کلامی. ۸۱-۹۹.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۷ق). **الإلهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سجادی، احمد (۱۳۸۷ش). **پرچم داران هدایت: تدبری بر زیارت جامعه کبیره**. قم: اسوه.
- صوری، حسین بن طاهر (۱۳۸۷ش). **قضا حقوق المومنین**. قم: تبيان.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: النشر الإسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۹۱ش). **مکارم الاخلاق**. قم: دار الفکر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). **الامالی**. قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). **تهذیب الأحکام**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- عاملی جزینی، محمد بن جمال الدین مکی (۱۳۷۹ش). **الدره الباهره من الاصداف الطاهره**. قم: زائر الروضه المقدسه.
- عراقی کزازی، آقا ضیاء الدین (۱۴۱۴ق). **شرح تبصره المتعلمین**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عطاردی، عزیزالله (۱۴۰۶ق). **مسند الامام الرضا علیه السلام**. مشهد: المؤتمر العالمی الامام الرضا علیه السلام.

علی بن موسی، امام هشتم (۱۴۰۶ق). **فقه منسوب به امام رضا علیه السلام**. قم: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.

قاسمی، مرتضی و همکاران (۱۴۰۱ش). **بررسی اصول و روش های تربیت اخلاقی در روایات امام رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۱۰ (۴۰). ۱۳۶-۱۰۷.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 قهرمان، مهدی و انگوتی، سمیه (۱۴۰۲ش). **سیره عملی امام رضا علیه السلام در ابعاد تربیتی از دیدگاه روایات**. نهمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم تربیتی. روانشناسی و مشاوره ایران. تهران: دبیرخانه دائمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 مطهری، مرتضی (۱۳۹۷ش). **تربیت اسلامی**. تهران: صدرا.
 مفید، محمد بن محمد (۱۴۰۴ق). **الاختصاص**. بیروت: دار المفید.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸ش). **مناظرات تاریخی امام رضا علیه السلام با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر**. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

نراقی، احمد بن محمد (۱۳۸۷ش). **جامع السعادات**. قم: اسماعیلیان.
 نقی پورفر، ولی الله و همکاران (۱۳۹۸ش). **سیره تعلیمی تربیتی امام رضا علیه السلام در مناظره با اصحاب ادیان و مذاهب**. فرهنگ رضوی. ۷ (۲۵). ۱۸۳-۲۱۳.

نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل**. بیروت: آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
 یوسفی، میثم (۱۳۹۰ش). **مناظرت امام رضا علیه السلام و تاثیر آن در کلام اسلامی**. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه باقر العلوم علیه السلام. قم.

پایگاه ها:

پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار شهید حضرت آیت الله العظمی خامنه ای (ره).

<https://farsi.khamenei.ir>

References

- The Holy Qur'an (1389 Sh). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Ali ibn Abi Talib (A.S.) Publications.
- Amili Jazini, Muhammad ibn Jamal al-Din Makki (1379 Sh). Al-Durrah al-Bahirah min al-Asdaf al-Tahirah. Qom: Za'ir al-Rawdah al-Muqaddasah.
- Atarudi, Azizallah (1406 AH). Musnad Imam Reza(A.S.). Mashhad: The World Congress of Imam Reza(A.S.).
- Iraqi Kazazi, Aqa Ziya' al-Din (1414 AH). Sharh Tabsirat al-Muta'allimin. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Ali ibn Musa, the Eighth Imam (1406 AH). Al-Fiqh al-Mansub ila Imam Reza(A.S.). Qom: Publications of the World Congress of Imam Reza(A.S.).
- Andisheh, Hashem (1394 Sh). Worship in the Conduct and Teachings of Imam Reza(A.S.). Hormozgan: The First National Conference on Islam and Mental Health.
- Daylami, Hasan ibn Abi al-Hasan al-Daylami (1403 Sh). A'lam al-Din. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath Institute.
- Harrani, Ibn Shu'bah (1386 Sh). Tuhaf al-'Uqul. Qom: Dar al-Hadith.
- Hosseini, Seyed Ali (1396 Sh). The Debates of Imam Reza(A.S.) and Their Impact on Religious Knowledge. Qom: Dar al-'Ilm.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1416 AH). Wasa'il al-Shi'ah. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1391 Sh). 'Uyun Akhbar al-Reza(A.S.). Qom: Payam-e Alamdar.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1404 AH). Man La Yahduruhu al-Faqih. Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1406 AH). Thawab al-A'mal. Qom: Dar al-Sharif al-Radi.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH). Lisan al-'Arab. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' - Dar Sadr.
- Isma'ili Yazdi, Abbas (1385 Sh). Farhang-e Tarbiyat [The Culture of Education]. Qom: Holy Mosque of Jamkaran.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374 Sh). Tafsir-e Nemouneh [The Ideal Exegesis]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Makarem Shirazi, Nasser (1388 Sh). The Historical Debates of Imam Reza(A.S.) with the

- Followers of Other Religions and Schools. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1404 AH). *Al-Ikhtisas*. Beirut: Dar al-Mufid.
- Mustafavi, Hasan (1368 Sh). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim* [An Inquiry into the Words of the Noble Qur'an]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mutahhari, Morteza (1397 Sh). *Islamic Education*. Tehran: Sadra.
- Naqipourfar, Valiollah, et al. (1398 Sh). The Educational-Didactic Conduct of Imam Reza(A.S.) in Debating with the Followers of Religions and Sects. *Journal of Razavi Culture*, 7(25), 183–213.
- Naraqi, Ahmad ibn Muhammad (1387 Sh). *Jami' al-Sa'adat*. Qom: Isma'iliyan.
- Nuri, Husayn ibn Muhammad Taqi (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il*. Beirut: al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath.
- Pakatchi, Ahmad (1392 Sh). The Relationship between Jurisprudence and Ethics in the Teachings of Imam Reza(A.S.). *Journal of Razavi Culture*, 1(3), 27–47.
- Qahreman, Mahdi, & Anguti, Somayeh (1402 Sh). The Practical Conduct of Imam Reza(A.S.) in Educational Dimensions from the Perspective of Narrations. The 9th National Conference on Modern Studies and Research in the Field of Educational Sciences, Psychology, and Counseling of Iran. Tehran: Permanent Secretariat.
- Qasemi, Morteza, et al. (1401 Sh). An Examination of the Principles and Methods of Ethical Education in the Narrations of Imam Reza(A.S.). *Razavi Culture*, 10(40), 107–136.
- Qurashi Banabi, Ali Akbar (1412 AH). *Qamus al-Qur'an* [Dictionary of the Qur'an]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1374 Sh). Translation and Research of Mufradat *Alfaz al-Qur'an*. Translated by GholamKhosravi Hosseini. Tehran: Mortazavi.
- Rajabi, Fatemeh, & Motahhari, A'zam (1394 Sh). A Stylistic Study of the Theological Debates of Imam Reza(A.S.). *Journal of Theological-Doctrinal Research*, 19, 81–99.
- Rawandi, Qutb al-Din (1407 Sh). *Al-Da'awat*. Qom: Imam Mahdi (AJ) School Publications.
- Rezaei, Mohammad (1399 Sh). *The Social Jurisprudence of Imam Reza(A.S.)*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Sajjadi, Ahmad (1387 Sh). *Parchamdar-e Hedayat: A Contemplation on Ziyarat al-Jami'ah al-Kabirah* [The Flagbearers of Guidance]. Qom: Osweh.
- Subhani, Ja'far (1417 AH). *Al-Ilahiyyat 'ala Huda al-Kitab wa al-Sunnah wa al-'Aql* [Theology Guided by the Book, the Sunnah, and Reason]. Qom: Imam al-Sadiq (A.S.) Institute.
- Suri, Husayn ibn Tahir (1387 Sh). *Qada' Huquq al-Mu'minin* [Fulfilling the Rights of Believers]. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute.

Tabarsi, Hasan ibn al-Fadl (1391 Sh). Makarim al-Akhlaq. Qom: Dar al-Fikr.

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1374 Sh). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Al-Nashr al-Islami.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1414 AH). Tahdhib al-Ahkam. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1414 AH). Al-Amali. Qom: Bi'at Foundation.

Yousefi, Meysam (1390 Sh). The Debates of Imam Reza(A.S.) and Their Impact on Islamic Theology. Master's Thesis. Baqir al-'Ulum University. Qom.

Websites:

The Information Database of the Office for the Preservation and Publication of the Works of the Martyr Grand Ayatollah Khamenei (RA). <https://farsi.khamenei.ir/>

An Analysis of Metaphors for the Concept of «Anger» in the Narrations of Imam Reza (A.S.) with an Emphasis on Ethical-Emotional Education

Farideh Amini¹

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Al-Zahra University (A.S.), Tehran, Iran.
Email: famini@alzahra.ac.ir

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

5 June 2025

In Revised form:

6 August 2025

Accepted:

8 October 2025

Published:

28 February 2026



The present study, adopting a cognitive semantics approach, analyzes the conceptualization of anger in the narrations of Imam Reza (A.S.) and elucidates how conceptual metaphors structure human understanding of divine and human anger. The research corpus comprises forty narrations from Imam Reza(A.S.) concerning anger, analyzed through a cognitive approach and the tool of conceptual metaphor. The findings indicate that anger in these narrations is situated within three domains: divine, human, and satanic. In the divine domain, anger is conceptualized through the source domains of force, distance, and fire. These source domains play a deterrent role in human education and serve as reminders of the severe consequences of sin. This anger arises from moral values and is directed toward the reform of human beings, not personal vengeance. Such a paradigm renders ethically-oriented human anger justified and purposeful. The origin of divine anger is divided into two levels: doctrinal and behavioral. Anger in the human domain can be differentiated based on its nature and the manner of confrontation. The domains of motion, disequilibrium, force, heat, mountain, key, and substance conceptualize the nature of anger, while the domain of force manifests in the confrontation with anger. Satanic anger is conceptualized on the basis of medicine, signifying Satan's exploitation of this emotion as a tool of seduction and cognitive disruption. From the perspective of emotional education, the analysis of the narrations highlights emotional self-awareness, anger management, psychological equilibrium, ethical boundary-setting, and conscious forgiveness. Anger in these narrations is regarded as an accepted emotion within human beings and is construed as constructive anger when it is restrained and leads to moral growth. Those who attain this station are counted among the believers, the best of people, and the virtuous (muhsinīn).

Keywords: Narrations of Imam Reza (A.S.), Conceptual Metaphor, Cognitive Analysis of Emotions, Emotional Education, Anger.

Reference: Amini, Farideh. (2026). An Analysis of Metaphors of the Concept of "Anger" in the Narrations of Imam Reza (A.S.) with an Emphasis on Ethical-Emotional Education. *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10),35-70.

Publisher: Imam Reza (A.S.) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2025.519167.1514>



1. Introduction

The present study is situated at the nexus of three disciplines: cognitive linguistics, Islamic teachings (specifically Razavi narrations), and educational psychology. The central issue is how abstract and complex concepts such as “anger,” as a fundamental human emotion, are understood and conceptualized in religious texts, particularly in the narrations of Imam Reza (A.S.). Within the framework of cognitive linguistics, language is not merely a tool for expression but a reflection of mental structures and human cognitive patterns. According to the Conceptual Metaphor Theory (CMT), established by Lakoff and Johnson, metaphors are not simply literary devices but fundamental cognitive mechanisms for understanding and experiencing abstract concepts through concrete and experiential ones. Therefore, an examination of metaphors related to anger can unveil the underlying mental and cultural models behind this concept. The significance of this research lies in an existing scientific gap: no focused study has yet been conducted that cognitively and metaphorically analyzes the concept of anger within the corpus of Razavi narrations and, from this analysis, extracts components for emotional-ethical education. This research seeks to fill this lacuna.

2. Research Objectives

The primary objective of this research is to analyze and identify the conceptual metaphors employed in the narrations of Imam Reza (A.S.) for the conceptualization of “anger.” This aim is pursued by answering the following main question: Based on which metaphorical source domains is anger conceptualized in Razavi narrations, and what role do these conceptual metaphors play in understanding, recognizing, and managing the emotion of anger, and ultimately, in extracting components of ethical-emotional education? The study seeks to elucidate how the utilization of these metaphors can lead to the presentation of an educational epistemological model for managing this powerful emotion.

3. Methodology

This research is a documentary study conducted using a descriptive-analytical method. The research corpus comprises approximately forty narrations from Imam Reza (A.S.) collected with a focus on the theme of anger. Two search methods were employed for data collection: first, a target-domain-based search, in which keywords signifying anger, such as *ghaḍab*, *ghayẓ*, and *sakhat*, were identi-

fied and extracted from Razavi narrative sources. Second, a source-domain-based search, in which concepts like “fire,” “punishment,” “force,” and “curse” served as the basis for searching as potential concrete domains. Following the compilation of the narrative corpus, data analysis was conducted using the analytical tool of “conceptual metaphor” within the theoretical framework of Lakoff and Johnson, and drawing on Kövecses’ categorization of anger metaphors. At this stage, the metaphorical mappings present in each narration were extracted, followed by the identification of source and target domains and the types of image schemas. Finally, the findings of this analysis were discussed to derive implications for emotional education.

4. Findings

Data analysis revealed that the conceptualization of anger in Razavi narrations occurs across three distinct realms: the Divine, the Human, and the Satanic.

1.The Realm of Divine Anger: This anger is not a psychological emotion but the Divine Will to punish sinners. Its source is divided into two categories: doctrinal (e.g., ghuluww [exaggeration in religious belief], unbelief) and behavioral (e.g., arrogance, oppression). Findings indicated that Divine anger is conceptualized through three primary source domains:

“Anger is a Force”: The use of the preposition ‘alā (denoting ascendancy and dominance) alongside the word ghaḍab and the term sakhaṭ portrays anger as a directional, dominant, and all-encompassing force from above.

“Anger is Distance/Separation”: The collocation of ghaḍab with la‘n (meaning to expel or banish) conceptualizes anger as a rejection from Divine mercy and the creation of spiritual distance.

“Anger is Fire”: The promise of nār (fire) for sins such as usury (reza) is a symbol of Divine wrath and its burning consequence.

2.The Realm of Human Anger: This realm is itself divisible into two parts: “the nature of anger” and “confronting anger.”

Conceptualizing the Nature of Anger: Six primary source domains were identified. “Anger is Movement/Imbalance,” formed by the collocation of sakana (to subside/calm) with ghaḍab, signifying a disturbance in psychological stability. “Anger is Expulsion/Distance,” manifested in the Imam’s (A.S.) behavior toward an offender with the command “Ukhruj ‘annī” (Leave my presence!), demonstrating the interpersonal and ethical consequence of anger. “Anger is Force/Heat,” rooted

in the term ghayẓ and its physiological signs like body heat, conceptualizing anger as internal pressure and discernible energy. “Anger is a Substance,” shaped by the expression *kazm al-ghayẓ* (suppressing rage), which depicts anger as a hot fluid inside a container (the chest). “Anger is a Mountain,” signifying the magnitude, dominance, and disruption of self-awareness in an enraged individual. And “Anger is a Key,” with the expression “*al-ghaḍab miftāḥ kull sharr*” (Anger is the key to all evil), introducing this emotion as a gateway to other vices.

Conceptualizing Confronting Anger: In this section, anger is conceptualized as a “controllable and restrainable force.” Expressions such as “*lam yukhrijhu ghaḍabuhu ‘an al-ḥaqq*” (his anger does not cause him to deviate from the truth) and the injunction “*lā taghḍab*” (Do not be angry) frame anger as a force that the believer manages within the path of truth, transforming it into a moral virtue through pardon and forgiveness (‘*afaw*). Thus, controlling anger is not suppression, but a transformation of its energy into an opportunity for self-awareness and inner growth.

3.The Realm of Satanic Anger: In this realm, anger is conceptualized based on the source domain of “Medicine” (*safūfuhu fa-al-ghaḍab*). This metaphor likens unconscious anger arising from temptation to a purgative drug that Satan uses to drain morals and undesirable behaviors from the human being. This mapping distinguishes destructive and cognitively impairing anger from constructive anger.

5. Conclusion and Recommendations

This research demonstrated that the Razavi narrations, by utilizing a rich network of conceptual metaphors and image schemas (such as force, movement, substance, and place), elucidate the abstract and multidimensional concept of anger in a tangible and comprehensible manner for the audience. The main conclusion is that the model extracted from these narrations introduces anger as an accepted feeling that requires discernment and management. This discernment is rooted in the tripartite “Divine, Human, and Satanic” division, each possessing a different function and consequence. The extracted components of ethical emotional education are: emotional self-awareness (recognizing the bodily signs of anger based on the source domains of heat and force), deterrence (by depicting the consequences of Divine anger with metaphors of fire and distance), moral boundary setting (distinguishing constructive, value-based anger from destructive, personal, and Satanic anger), control and balancing (with an emphasis on establishing calm

and suppressing rage), and conscious forgiveness (as the ultimate goal of anger management for moral growth). The findings indicate that, from the perspective of Razavi narrations, an individual who reaches this level of emotional-moral management is counted among the “believers,” “the best of people,” and the “virtuous” (muḥsinīn). Over

all, this research presents an epistemological-educational model in which cognitive metaphors are not only tools for understanding but also guides for the practical ethical training and transcendence of human beings.

It is suggested that future research apply this analytical model to other narrative texts and the Holy Quran. Furthermore, there exists the possibility of designing educational packages based on these metaphors for teaching anger management to various age groups. Further interdisciplinary research between cognitive linguistics and educational psychology can empirically test the precision and efficacy of these metaphorical models.

Keywords: Conceptual Metaphor, Anger, Razavi Narrations, Ethical-Emotional Education, Cognitive Linguistics, Source Domains, Anger Management.

تحلیل استعاره‌های مفهوم «خشم» در روایات امام رضا علیه السلام با تأکید بر تربیت اخلاقی-هیجانی

فریده امینی^۱

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا سلام الله علیها، تهران، ایران. Email: famini@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۲۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۷/۱۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۰۹

پژوهش حاضر با رویکرد معناشناسی شناختی به تحلیل مفهوم‌سازی خشم در مرویات رضوی می‌پردازد و تبیین می‌کند که استعاره‌های مفهومی چگونه درک انسان از خشم الهی و انسانی را سامان می‌دهند. پیکره پژوهش مشتمل بر چهار روایت از امام رضا علیه السلام درباره خشم است که با رویکرد شناختی و ابزار استعاره مفهومی تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد خشم در این روایات در سه ساحت الهی، انسانی و شیطانی قرار می‌گیرد. در ساحت الهی، خشم از طریق حوزه‌های نیرو، فاصله و آتش مفهوم‌سازی شده است. این حوزه‌های مبدأ نقش بازدارنده در تربیت انسان دارند و پیامدهای شدید گناه را یادآور می‌شوند. این خشم برخاسته از ارزش‌های اخلاقی و در جهت اصلاح انسان‌هاست. چنین الگویی، خشم اخلاق‌مدار انسانی را موجه و هدفمند می‌سازد. منشأ خشم الهی در دو سطح اعتقادی و رفتاری تقسیم می‌شود. خشم در ساحت انسانی، بر اساس ماهیت و چگونگی مواجهه قابل تفکیک است. حوزه‌های حرکت، عدم تعادل، نیرو، حرارت، کوه، کلید و ماده، مفهوم‌ساز ماهیت خشم هستند و حوزه نیرو در مواجهه با خشم نمود می‌یابد. خشم شیطانی بر مبنای دارو مفهوم‌سازی شده که بیانگر سوءاستفاده شیطان از این حس به عنوان ابزار اغواگری و اختلال شناختی است. از منظر تربیت هیجانی، تحلیل روایات خودآگاهی هیجانی، مهار خشم، تعادل روانی، مرزبندی اخلاقی و بخشش آگاهانه را برجسته می‌کند. خشم در این مرویات به عنوان حسی پذیرفته‌شده در انسان قلمداد شده و وقتی به خشم سازنده تعبیر می‌شود که مهار گردد و به رشد اخلاقی بینجامد. دست‌یافتگان به این مرتبه، در زمره مؤمنان، برترین مردم و محسنان شمرده می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: روایات رضوی، استعاره مفهومی، تحلیل شناختی عواطف، تربیت هیجان، خشم.



استناد: امینی، فریده. (۱۴۰۴). تحلیل استعاره‌های مفهوم «خشم» در روایات امام رضا علیه السلام با تأکید بر تربیت اخلاقی-هیجانی. امام رضا علیه السلام

و علوم روز. ۷۰(۱۰۳): ۳۵-۷۰.

ناشر: دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام

۱. بیان مسئله

زبان‌شناسی رویکردی است که به رابطه زبان، ذهن و تجربه زیسته انسان توجه دارد. در این رویکرد، زبان صرفاً ابزار بیان اندیشه نیست بلکه در واقع بازتاب ساختارهای ذهنی و الگوهای شناختی انسان تلقی می‌شود (راسخ‌مهند، ۱۳۹۰، ص ۶). ذهن انسان مفاهیم انتزاعی را با تکیه بر تجربه‌های جسمانی، عاطفی و فرهنگی خود به صورت استعاری درک و بیان می‌کند لذا چنانچه زبان را تجلی ساختارهای شناختی ذهن در سطح مفاهیم در نظر بگیریم، استعاره مفهومی کلیدی‌ترین سازوکار این بازتاب است (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴). نظریه استعاره مفهومی که نخستین بار توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) معرفی شد، تأکید دارد که استعاره نه آرایه‌ای ادبی، درحقیقت سازوکاری شناختی برای مفهوم‌سازی ذهنی است (لیکاف، جانسون، ۱۳۹۴، ص ۱۳). با مطرح شدن این نظریه، مفهوم‌سازی عواطف در قالب استعاره‌ها جایگاه ویژه‌ای یافت. عواطف و زبان با هم مرتبط‌اند لذا توجه به رابطه عاطفه و زبان از این اندیشه سرچشمه می‌گیرد که ارتباطات بشر همواره از افکار و احساسات او تأثیر می‌پذیرد؛ همچنین شناخت و عواطف بر تعاملات اجتماعی تأثیر می‌گذارند و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند. این مسئله، عواطف را وارد مطالعات زبان‌شناسی کرده است (افراشی، ۱۳۹۷، ص ۴۰). احساسات و عواطف به دلیل ماهیت انتزاعی خود نیازمند ابزاری برای تبدیل مفاهیم انتزاعی به مفاهیم عینی و ملموس هستند.

هنگامی که مفاهیم انتزاعی را به صورت استعاری درک می‌کنیم، گروه‌هایی از عصب‌ها در مغز هم‌زمان فعال می‌شوند؛ به گونه‌ای که فعالیت هم‌زمان آن‌ها پیوندی میانشان ایجاد می‌کند. برای نمونه، هنگام تفکر درباره مفهوم خشم، عصب‌های مربوط به شدت و حرارت، هم‌زمان فعال می‌شوند زیرا این مفاهیم بر پایه تجربه‌های جسمانی و فرهنگی ما شکل گرفته‌اند. این فرایند، مبنای پیدایش استعاره‌های مفهومی است؛ نقطه‌ای که حوزه‌های مبدأ و مقصد از طریق مدارهای عصبی (نگاشت‌ها) به هم متصل می‌شوند. کووچش در ارتباط با خشم معتقد است که این حس، همچون سایر احساسات، از آنجا که ریشه در دانش شناختی انسان دارد، پدیده‌ای بی‌شکل و بی‌نظم نیست بلکه دارای ساختاری دقیق و منسجم است و از الگویی منظم پیروی می‌کند. به اعتقاد وی، این الگو اساساً استعاری و مجازی است و به دلیل برخورداری از ماهیت تجربی، قابل فهم می‌باشد (کووچش، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳).

از سوی دیگر، طرح‌واره‌های تصویری نیز به عنوان ساختارهای بنیادین تجربه جسمانی انسان، نقشی اساسی در شکل‌دهی به استعاره‌های مفهومی ایفا می‌کنند (جانسون، ۱۳۹۸، ص ۱۷۶-۱۷۴). طرح‌واره‌هایی چون نیرو، حرکت و تعادل از جمله ساختارهایی هستند که در درک مفاهیم

هیجانی از جمله خشم، نقش کلیدی دارند. همسو با سایر زبان‌ها، در روایات نیز خشم به عنوان یکی از هیجانات اصلی انسان مورد توجه قرار گرفته است. کلیدواژه‌هایی چون غضب، غیظ و سخط بر خشم دلالت می‌کنند. نراقی در اصطلاح علم اخلاق درباره خشم (غضب) چنین می‌گوید: خشم یک حالت نفسانی است که موجب حرکت روح حیوانی از داخل به خارج می‌شود تا بر طرف مقابل غالب گردد و از او انتقام گیرد. در صورتی که این حالت شدید باشد، حرارت زیادی در بدن ایجاد می‌کند، رنگ انسان ملتهب و تیره می‌گردد و رگ‌ها پر خون می‌شوند. غضب برای دفع ضرر است یا به سبب امری که واقع شده و حرکت آن برای انتقام می‌باشد (نراقی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۹۶).

خشم و غضب با تعبیر «قوای غضبیه» همواره مورد توجه علمای اخلاق، فلاسفه و روان‌شناسان بوده است. این هیجان در صورتی که در مواجهه با تهدیدهای حقیقی بروز کند، احساسی ممدوح و از مواهب الهی است که به مرزبندی سالم، دفاع از ارزش‌ها و رشد اخلاقی می‌انجامد؛ در غیر این صورت، هیجانی است که نیازمند خودتنظیمی و مدیریت می‌باشد. نظر به جایگاه محوری خشم به عنوان احساسی بنیادین در زندگی انسان، پژوهش حاضر به بررسی مفهوم این هیجان در روایات امام رضا علیه السلام از منظر زبان‌شناسی شناختی می‌پردازد. در این پژوهش، تلاش شده است تا استعاره‌های مفهومی موجود در روایات رضوی تحلیل شود و پیوند آن‌ها با آموزه‌های تربیت هیجانی آشکار گردد. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که خشم در روایات رضوی بر مبنای کدام حوزه‌های مبدأ استعاره‌سازی مفهوم‌سازی شده است و این استعاره‌های مفهومی چه نقشی در درک، بازشناسی و مدیریت هیجان خشم و استخراج مؤلفه‌های تربیت هیجانی ایفا می‌کنند؟

۲. پیشینه پژوهش

در حوزه تحلیل شناختی مفاهیم هیجانی، به‌ویژه خشم، مطالعات بسیاری با رویکرد استعاره مفهومی انجام شده است. در عرصه بین‌المللی، آثار متعددی در قالب کتاب و مقاله به موضوع عواطف و هیجان پرداخته‌اند. در ادامه به برخی موارد تأثیرگذار اشاره می‌شود: کووچش (۱۹۹۵) در پژوهشی با عنوان «خشم: زبان، مفهوم‌سازی و فیزیولوژی آن در پرتو شواهد بین فرهنگی»، به تحلیل ساختارهای مفهومی خشم با تمرکز بر استعاره «مایع داغ در ظرف» پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه زبان‌های مختلف، به‌ویژه انگلیسی و مجارستانی، از مفاهیم بدنی مشترک برای تصویرسازی خشم بهره می‌گیرند. این مقاله از نخستین تحقیقات بنیادین در زمینه تحلیل شناختی خشم در سطح بین فرهنگی به شمار می‌رود.

همو (۲۰۰۰) در کتاب «استعاره و هیجان: زبان، فرهنگ و بدن در احساسات انسانی»، به تحلیل جامعی از استعاره‌های هیجانی پرداخته است. وی نشان داده که استعاره‌های مرتبط با خشم، مانند «خشم به مثابه آتش»، «خشم به مثابه طغیان» و «خشم به مثابه بار سنگین» در زبان‌های گوناگون، هم ساختار زیستی مشترک دارند و هم از عناصر فرهنگی تأثیر می‌پذیرند. این اثر یکی از معتبرترین منابع در بررسی شناختی هیجانات به شمار می‌رود. لیکاف و کووچش (۱۹۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «مدل شناختی خشم در زبان انگلیسی آمریکایی»، نشان می‌دهند که ساختارهای زبانی روزمره در انگلیسی چگونه از حوزه‌های مبدئی چون «دشمن»، «حیوان درنده» و «انرژی فشرده» در مفهوم‌سازی خشم بهره می‌برند. این پژوهش، الگویی شناختی برای ساختار درونی خشم ارائه می‌دهد و پایه‌گذار پژوهش‌های بعدی در این حوزه بوده است.

در داخل ایران نیز پژوهش‌های متنوعی به مفهوم‌سازی خشم پرداخته‌اند. تمرکز این پژوهش‌ها بیشتر بر متون ادبی و کلاسیک بوده و در مواردی نیز قرآن کریم محور بررسی قرار گرفته است. در پژوهش‌های صورت گرفته، خشم در اغلب موارد در قالب حوزه‌های مبدئی چون «گرما»، «فشار» و «آتش‌فشان» مفهوم‌سازی شده است. برای نمونه، محمدی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «استعاره شناختی خشم گرما است: بررسی مقایسه‌ای زبان‌های فارسی و عربی»، نقش ساختارهای زبانی در شکل‌گیری این درک مشترک از خشم را در دو زبان تحلیل کرده‌اند. همچنین شریفی‌مقدم و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی قرآنی، تحلیلی شناختی از مفهوم‌سازی «خشم الهی» در حوزه دنیا در قرآن کریم ارائه کرده‌اند و از حوزه‌های مبدأ آتش، تاریکی، حیوان، فاصله و غیره یاد کرده‌اند.

دری‌کوند و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «استعاره‌های مفهومی خشم در دیوان خاقانی» و امیدعلی (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل خشم در مثنوی مولوی باتکیه بر نظریه استعاره مفهومی لیکاف»، در متون ادبی به نقش استعاره‌های خلاق در بازنمایی این هیجان پرداخته‌اند. شریفی‌مقدم و فاطمی (۱۳۹۹) نیز در مقاله «مفهوم‌سازی استعاری خشم در پیکره زبانی و مصوّر (نگاره‌های) جنگ در هفت‌خوان رستم»، حوزه انتزاعی خشم را بر مبنای جنون، آسیب، بار و حیوان تحلیل کرده‌اند.

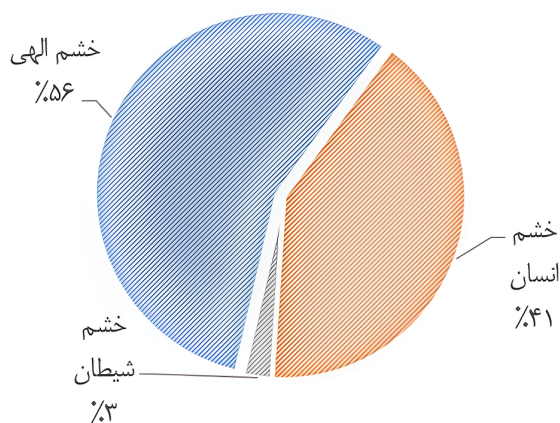
بنابراین، تاکنون پژوهشی با تمرکز خاص بر روایات رضوی در موضوع خشم با رویکرد زبان‌شناسی شناختی که به نگاشت‌های مفهوم «خشم» و نقش آن‌ها در تربیت هیجانی پرداخته باشد، صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر بدیع به نظر می‌رسد. این پژوهش با گردآوری مجموعه‌ای از روایات رضوی در حوزه خشم و تحلیل آن‌ها بر اساس استعاره‌های

شناختی، در پی برقراری پیوندی میان متون دینی، زبان‌شناسی شناختی و حوزه تربیتی است. دستاورد اصلی این کار، ارائه الگویی تربیتی - معرفتی است که نشان می‌دهد مرویات رضوی چگونه با بهره‌گیری از استعاره‌های شناختی، مفهومی انتزاعی و قدرتمند مانند خشم را برای مخاطب انسانی قابل درک و مدیریت‌پذیر ساخته‌اند.

۳. چارچوب نظری و روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر روش‌شناسی، اسنادی و توصیفی تحلیلی است و بر داده‌هایی قرار دارد که از مجموعه مورد بررسی استخراج شده‌اند. این داده‌ها شامل مرویات رضوی در موضوع خشم است که به منظور پاسخگویی به سؤال اصلی پژوهش درباره مفهوم‌سازی «خشم» در روایات رضوی گردآوری شده‌اند.

برای دستیابی به داده‌های پژوهش مورد نظر، از روش جستجو بر اساس حوزه مقصد و حوزه مبدأ استفاده شد. در جستجوی مبتنی بر حوزه مقصد، واژه‌هایی که در روایات رضوی بر خشم دلالت می‌کردند (مانند غضب، غیظ، سخط و...) احصا گردید. در جستجوی مبتنی بر حوزه مبدأ نیز واژه‌هایی چون عذاب، آتش، هلاکت، لعنت و... در منابع حدیثی و روایات امام رضا علیه‌السلام استخراج گردید. ساختار منتخب، مشتمل بر حدود چهل روایت شکل گرفت. در مرحله دوم، نام نگاشت‌های موجود در روایات استخراج شد. در گام آخر و در راستای پاسخگویی به سؤال اصلی پژوهش (نقش استعاره‌های مفهومی در درک، بازشناسی و مدیریت خشم و استخراج مؤلفه‌های تربیت هیجانی)، استعاره‌های مفهومی به‌دست‌آمده محور بحث قرار گرفته‌اند. آنچه در ادامه قابل ملاحظه است، بررسی خشم در سه ساحت الهی، انسانی و شیطانی می‌باشد. نمودار زیر گزارشگر هر یک از این ساحت‌ها در مرویات رضوی است.



تصویر ۱: ساحت‌های وجودی خشم در روایات رضوی

۴. مفهوم‌شناسی

معناشناسی شناختی به‌عنوان یکی از رویکردهای نوین در تحلیل زبان، بر تعامل میان ذهن^۱، زبان و تجربه زیسته تأکید دارد. از منظر این رویکرد، ذهن انسان بسیاری از مفاهیم انتزاعی را باتکیه بر مفاهیم پایه و تجربه‌های جسمانی حرکتی خود درک و مفهوم‌سازی می‌کند (ایوانز^۲ و گرین^۳، ۲۰۰۷، ص ۲۶) در این دستگاه فکری، زبان نه تنها ابزار انتقال معنا، بلکه بازتاب ساختار مفهومی ذهن است، شاخص مطالعه عواطف و احساسات در حوزه شناختی آثار زولتان کووچش است. وی با الهام از نظریه استعاره مفهومی لیکاف و با تمرکز بر عواطفی چون خشم، عشق، غرور در زبان انگلیسی و مقایسه آنها با چند زبان دیگر سعی کرد برای احساسات فوق‌الگویی شناختی ارائه دهد. احساسات را در ردیف حوزه‌های مقصدی چون اخلاق، تفکر، روابط انسانی و غیره قرار می‌دهد که به دلیل ماهیت انتزاعی‌شان توسط حوزه‌های تجربه‌پذیری و ملموس درک می‌شوند (شریفی مقدم و فاطمی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۶).

۴-۱. استعاره مفهومی^۴

از ابزارهای کلیدی معناشناسی شناختی برای فهم مفاهیم انتزاعی، استعاره مفهومی است. در نظریه استعاره مفهومی که توسط لیکاف و جانسون پایه‌گذاری شده، استعاره نه صرفاً آرایه‌ای ادبی، بلکه سازوکاری ذهنی برای مفهوم‌سازی مفاهیم پیچیده و انتزاعی به شمار می‌رود (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص ۱۴؛ راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۵۶). براین اساس، استعاره مفهومی فرایند نگاشت ساختار از یک حوزه مبدأ^۵ عینی‌تر به یک حوزه مقصد^۶ انتزاعی‌تر است که به صورت نگاشتی^۷ مانند خشم، آتش است یا خشم، نیرو است نمود می‌یابد (راسخ مهند، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

لازم به ذکر است در الگوی استعاری (کووچش ۱۹۸۶، ص ۲۹-۲۰) به سه دسته، شاخص^۸، اصلی^۹ و عام^{۱۰} قابل تقسیم است: در دسته‌بندی کووچش حوزه مبدأ آتش و مفاهیم مرتبط با آن از جمله حرارت، گرما، داغی و... اصلی‌ترین استعاره مفهومی این حوزه تلقی می‌شوند،

1. Conceptual System

2. Vyvyan Evans

3. Melanie C. Green

4. Metaphors

5. Source domain

6. Target domain

7. Mapping

8. Central Metaphors

9. Principal Metaphors

10. General Metaphors

چرا که مستقیماً با علائم فیزیولوژیک بروز این احساس در فرد همچون احساس داغی، برافروخته شدن چهره و سرخی آن، بالا رفتن فشار یا دمای بدن، لرزش و ارتعاش در ارتباط است. منظور از استعاره‌های اصلی مجموعه‌ای از استعاره‌هاست که در طبقه دوم و بعد از استعاره‌های شاخص قرار دارند و شامل حوزه‌های مبدئی مانند جنون، دیوانگی، حیوان وحشی، حریف، بار، تجاوز به حریف شخصی می‌باشند. اما منظور از استعاره‌های عام و فرعی به عنوان دسته سوم، کلان استعاره‌هایی را شامل می‌شود که کاربرد آنها تنها منحصر به حوزه خشم و احساسات نیست بلکه در مفهوم‌سازی بسیاری از حوزه‌های انتزاعی بکار می‌روند حوزه‌های مبدئی چون ماده/جسم/مکان.

با توجه به ماهیت حوزه مبدأ در نگاشت‌های استعاری، دو طیف از استعاره‌های مفهومی شکل می‌گیرد؛ اگر حوزه مبدأ، یکی از انواع طرح‌واره‌های تصویری^۱ باشد، استعاره مفهومی طرح‌واره بنیاد^۲ و اگر حوزه مبدأ بر مبنای دانش ما از جهان خارج شکل گیرد، استعاره مفهومی دانش بنیاد^۳ خواهد بود (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

۲-۴. طرح‌واره تصویری^۴

طرح‌واره‌های تصویری یکی دیگر از سازوکارهای اساسی معناشناسی شناختی هستند که به صورت الگوهای پویای تکرارشونده از تعامل ادراکی و بدنی انسان با محیط تعریف می‌شوند. این طرح‌واره‌ها به ذهن کمک می‌کنند تا تجربه‌های متنوع را سازمان‌دهی، مقوله‌بندی و به زبان منتقل کند (جانسون، ۱۳۹۸، ص ۱۷؛ افراشی، ۱۳۹۵، ص ۵۳ و ۵۲). طرح‌واره‌هایی مانند نیرو،^۵ حرکت،^۶ تعادل،^۷ دور،^۸ نزدیک^۹ و... ساختارهای بنیادین شناخته‌اند که به شکل ناخودآگاه در باز نمود مفاهیم انتزاعی همچون خشم، قدرت، عدالت و... به کار می‌روند (جانسون، ۱۳۹۸، ص ۱۴۷؛ افراشی، ۱۳۹۵، ص ۵۶-۵۴). کووچش حوزه‌های مبدأ حرکت و نیرو را از متداول‌ترین حوزه‌های مبدأ و حوزه عواطف را از رایج‌ترین حوزه‌های مقصد دانسته است (کووچش، ۱۳۹۳، ص ۴۱ و ۴۲).

طرح‌واره نیرو به عنوان یکی از پرکاربردترین ساختارها در مفهوم‌سازی هیجانات و عواطف توسط کووچش یاد شده است که از تجربه فیزیکی انسان با نیروهای فشار، مانع، جذب و...

1. Image schema

2. Schema based metaphor

3. Knowledge based metaphor

4. Image schema

5. FORCE

6. Motion

7. BALANCE

8. Far/Near

نشئت می‌گیرد و در ادراکاتی مانند خشم به مثابه نیرو، عشق به مثابه جاذبه یا ترس به مثابه مانع نمود می‌یابد (جانسون، ۱۳۹۸، ص ۱۱۳؛ کووچش، ۱۳۹۳، ص ۳۷) به طور مشابه، طرح‌واره حرکت با ساختار بنیادین مبدأ مسیر و مقصد، برای تبیین مفاهیمی چون تحول، رشد یا احساسات به کار می‌رود. از جمله طرح‌واره‌های مفهوم‌ساز در روایات رضوی می‌توان به طرح‌واره‌های نیرو، حرکت، تعادل، مکان، اشاره کرد که در ادامه و مرتبط به مباحث با جزئیات بیشتری به موارد مزبور پرداخته می‌شود همچنین به نقش آنها در انتقال پیام تربیت هیجانی بررسی می‌گردد.

۵. مفهوم‌سازی خشم الهی در روایات رضوی

از مجموع روایات رضوی به دست آمده در حوزه خشم در ۲۲ روایت با خشم الهی مواجه‌ایم. نکته قابل تأمل اینکه منظور از خشم الهی، هیجان یا واکنشی روانی نیست چرا که حق تعالی از هر نوع هیجان و دگرگونی روانی و تأثیرپذیری میراست بر خلاف خشم انسانی که از تغییرات روانی زیستی ناشی می‌شود و علت بروز آن شرایط محیطی است و معمولاً با واکنش هیجانی همراه است. خشم الهی در نتیجه رفتار انسان دلالت دارد به بیان دیگر خشم الهی اراده خداوند بر عقوبت گناه کاران است؛ چنانچه در اخبار هم تصریح شده از حضرت باقر علیه السلام سؤال کردند «سائل عمرو ابن عبید بود از قوله تعالی: وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى؛ مَا ذَلِكَ الْغَضَبُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الْعِقَابُ» و در برخی از روایات آمده است: «غَضَبُ اللَّهِ عِقَابُهُ» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۷۵) خشم الهی از جنبه انگیزه و هدف از خشم بشری متمایز است زیرا عامل خشم الهی گناه و معصیت در انسان است. در واقع خشم از صفات ذاتی خداوند نیست بلکه در زمره صفات افعالی خداوند قرار دارد و به عنوان نعمت الهی یاد می‌شود که عامل پرهیز از گناه در انسان و هدایت او به سوی سعادت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۳، کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱۰).

از جمله کلیدواژه‌های که بر خشم دلالت می‌کنند در حوزه خشم الهی شاهد واژه‌های غضب و سخط در روایات رضوی هستیم.

۱. وَ قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ تَجَاوَزَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعُبُودِيَّةَ فَهُوَ مِنَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَمِنَ الضَّالِّينَ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۷۴).
۲. وَ قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: اشْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ وَ غَضَبَ رَسُولِهِ عَلَى مَنْ أَهْرَقَ دَمِي وَ آذَانِي فِي عَثْرَتِي (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷).

۳. وَ قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لَقِيَ فَقِيرًا مُسْلِمًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِ خِلَافَ سَلَامِهِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ هُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۷).

۴. وَ قَالَ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ... وَ إِذَا غَضِبْتُ غَضِبْتُ وَ إِذَا غَضِبْتُ لَعَنْتُ وَ لَعَنْتِي تَبْلُغُ السَّابِعَ مِنَ الْوَرَى (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۸۶).

۵. سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا عَ هَلْ تَبْقَى الْأَرْضُ بَعْدَ إِمَامٍ قَالَ لَا قُلْتُ إِنَّا نَرَوِي أَنَّهَا لَا تَبْقَى إِلَّا أَنْ يَسْخَطَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ لَا تَبْقَى إِذَا لَسَاخَتْ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۹).

۶. الْإِمَامُ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ يَقُولُ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ حَارَبَ عَلِيًّا ع فَقَالَ لَهُ قُلْ إِلَّا مَنْ تَابَ وَ أَصْلَحَ ثُمَّ قَالَ ذَنْبٌ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ وَ لَمْ يَتَّبِعْ أَعْظَمُ مِنْ ذَنْبٍ مَنْ قَاتَلَهُ ثُمَّ تَابَ (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۳۳۵).

۷. امام رضا علیه السلام: اعْلَمْ بِرَحْمَتِكَ اللَّهُ أَنَّ الرِّبَا حَرَامٌ سُحْتُ، مِنَ الْكِبَائِرِ وَ مِمَّا قَدْ وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ فَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهَا، وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَى لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ وَفِي كُلِّ كِتَابٍ (نوری، ۱۳۶۶، ج ۱۳، ص ۳۳۱).

۸. الْإِمَامُ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ شِرَاءِ الْمُغْنِيَةِ -: قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُهْلِيهِ وَ مَا ثَمْنُهَا إِلَّا ثَمْنُ كَلْبٍ، وَ ثَمْنُ الْكَلْبِ سُحْتُ، وَ السُّحْتُ فِي النَّارِ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۲۰).

از نظر لغوی «غضب» به معنای شدت و قوت است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۲۸). غضب الهی همان انتقام، بلا و عذابی است که در اثر بدکاری در دنیا و آخرت بر شخص وارد می‌شود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۰۴). خشم الهی به صورت شدت و سختی با درجات مختلف، در برابر زشتی‌های اعمال، مظالم بندگان، رذایل اخلاقی و گناهان ظاهر می‌گردد و نیز در مواجهه با کسانی که نعمت خدا را به کفر تبدیل کرده‌اند و در آنچه آفریده و مقدر نموده، خدشه وارد ساخته‌اند. از آثار خشم خداوند متعال می‌توان به دوری از رحمت، لعن، آماده‌سازی دوزخ، عذاب خوارکننده، سقوط، هلاکت و تنگ‌دستی اشاره کرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۸۳ و ۲۸۴).

همان‌گونه که در احادیث شریف ۱ تا ۳ ملاحظه می‌شود، شاهد همنشینی «غضب» با حرف اضافه «علی» هستیم. در منابع سنتی برای حرف جر «علی» نه معنای مختلف ذکر شده که «استعلاء و تسلط» به عنوان معنای اصلی آن است (ابن هشام، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱). ترکیب «علی» به معنای «بر» و «روی» با «غضب» در این عبارات، نیرویی جهت‌دار و مسلط از بالا را توصیف می‌کند؛ به عبارتی مفهوم‌سازی خشم الهی در قالب حوزه مبدأ نیرو صورت گرفته است.

در حدیث ۴، همنشینی غضب و لعنت را شاهدیم. لعن در لغت به معنای راندن، دور کردن و طرد است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۵۲؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۹۴). مصطفوی لعن

را دور کردن از خیر و رحمت و نزدیک شدن خشم و سخط بیان کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۲۲۳). همنشینی غضب و لعنت در حدیث ۴، حوزه مبدأ مکان محور را برای مفهوم سازی خشم الهی به ذهن متبادر می سازد. همچنین در حدیث ۶، تعبیر «لَعَنَ اللَّهُ» گرچه به صراحت از خشم سخنی به میان نیاورده، اما فرد یا عملی که خشم خدا را برانگیخته باشد، به لعنت و دوری از او گرفتار می شود. از این رو می توان معنای ضمنی روایت مزبور را به خشم الهی تعبیر کرد و حوزه مبدأ مفهوم ساز خشم در این روایات را فاصله و دوری در نظر گرفت.

«سخط» واژه دیگری است که در روایات رضوی بر خشم دلالت می کند. این مفهوم در لغت به معنای خشم شدیدی است که مقتضی عقوبت و بدفرجامی می باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۸). سخط مخالف خشنودی و به معنای نفرت از چیزی و نارضایتی نسبت به آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۱۲). کاربرد این واژه بیشتر نزد بزرگان معمول است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۴۷۹). کاربرد سخط در مورد خداوند به معنای اراده عقاب بندگان و مرتبه شدید خشم است که با قرائن لفظی این شدت آشکار می شود مانند بهره گیری از حرف «علی» که دلالت بر استعلا دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۹۵). همان گونه که در حدیث ۵ ملاحظه می شود، همنشینی سخط الهی با حرف اضافه «علی» بار دیگر طرح واره نیرو را در مفهوم سازی خشم به ذهن متبادر می سازد. مؤید دیگر برای این حوزه مبدأ آنکه در ادامه روایت، در صورت سخط الهی بر بندگان، زمین فرو می ریزد و این مسئله، نیرو و استیلای الهی بر زمین و اهل آن را بیان می کند.

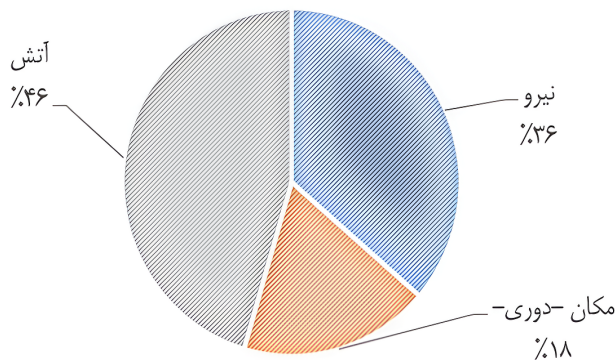
از مفاهیم مرتبط با حوزه خشم می توان به حوزه مبدأ آتش و گرما اشاره کرد. در قرآن کریم، آتش دوزخ تجلی و نماد خشم الهی به شمار می آید. می توان گفت «نار» از جمله حوزه های مبدأ مفهوم سازی خشم الهی است که در روایات رضوی نیز قابل ردیابی می باشد. برای نمونه، در روایت شماره ۷ و ۸ برای ربا، لهو و غفلت وعده آتش داده شده است یعنی می توان گفت این اعمال، خشم الهی را با خود به همراه دارند.

مشأ خشم الهی نسبت به بندگان در روایات رضوی به دو دسته اعتقادی و رفتاری قابل تقسیم است: **دسته اعتقادی:** غلو در حق امیرالمؤمنین علیه السلام، اعتقاد به خالی ماندن زمین از حجت الهی، کفر، بی توجهی به اهل بیت علیهم السلام، عدم توجه به گذرا بودن عمر و فراموشی یاد مرگ، غفلت نسبت به آیات الهی، دنیا گرایی، عدم اعتقاد به امام زمان (منظور امام زمان هر عصر) و عدم توجه به قرآن کریم.

دسته رفتاری: کبر و تحقیر بندگان خدا، عدم رعایت حقوق زنان و کودکان، آزدن

اهل بیت علیهم السلام، خشمگین شدن بر مردم، قتل امامان معصوم علیهم السلام، نافرمانی خداوند و عدم توجه به رضایت الهی، دشمنی با امیرالمؤمنین علیه السلام، حاکمان ستمگر، خدمت به حاکمان ستمگر، ربا، لهو و غفلت.

جمع بندی: در مفهوم سازی خشم الهی بر محور روایات رضوی، شاهد دو استعاره طرح واره بنیاد «خشم نیرو است» و «خشم فاصله/دوری است» و یک استعاره دانش بنیاد «خشم آتش است» هستیم. حوزه مبدأ نیرو بر ماهیت خشم الهی دلالت دارد که از اراده الهی مبنی بر عقاب بندگان نشئت می گیرد. علت این خشم، عملکرد انسان است که به دودسته اعتقادی و رفتاری قابل تقسیم می باشد. نتیجه خشم الهی بر اساس حوزه های مبدأ آتش و فاصله/دوری، باهدف اصلاح، هشدار و اجرای عدالت صورت می گیرد. از میان الگوی استعاری کووچش برای خشم، حوزه های مبدأ مفهوم خشم الهی در دسته استعاره های شاخص (آتش) و عام (نیرو، مکان) قرار دارند.



تصویر ۲: بسامد حوزه های مبدأ مفهوم ساز خشم الهی

مؤلفه تربیتی اول: بازدارندگی

همان گونه که پیش تر بیان شد، خشم الهی از خشم انسانی متمایز است و یک هیجان روانی به شمار نمی رود بلکه دربردارنده نوعی راهبرد اصلاحی در رفتار، خویشن داری، رشد اخلاقی و مسئولیت پذیری می باشد.

مفهوم سازی خشم الهی بر مبنای آتش، نیروی مسلط از بالا، دوری و فاصله، نسبت به آنچه منشأ خشم الهی است، در انسان حالت بازدارندگی ایجاد می کند. بی شک قرار گرفتن تحت فشار شدید، دوری از رحمت الهی و گرفتار آتش گردیدن، مطلوب هیچ انسانی

نیست. حوزه مبدأ گرما، شدت کیفر و عقوبت الهی را در برابر انسان قرار می‌دهد. انسان با تفکر درباره پیامد اعمالی که خشم الهی را به دنبال دارد، از این عقوبت پرهیز می‌کند. حوزه مبدأ نیرو، بیانگر اراده الهی بر عقوبت انسان گناهکار و اجرای عدالت است. حوزه مبدأ دوری نیز نوعی طردشدگی معنوی و قطع ارتباط با منبع رحمت و فیض الهی را به ذهن متبادر می‌سازد.

مؤلفه تربیتی دوم: ارزش محوری خشم

آنچه خشم الهی را با خود به همراه دارد، نشان‌دهنده خشم‌هایی است که ریشه در ارزش‌های اخلاقی دارند. از این رو می‌توان گفت همه خشم‌ها مخرب نیستند بلکه به خشم آمدن در برابر حاکم کافر و ستمکار، فساد اقتصادی (ربا)، فساد اخلاقی (لهو و غفلت)، دنیاگرایی، غفلت از وجود معصوم علیه‌السلام و... نوعی ارزش اخلاقی است. خشم الهی در برابر انحراف و گمراهی انسان‌ها و باهدف اصلاح ایشان بروز می‌کند. فردی که از الگوی اخلاق الهی بهره‌مند است، خشم خود را آلوده به مسائل شخصی نمی‌سازد.

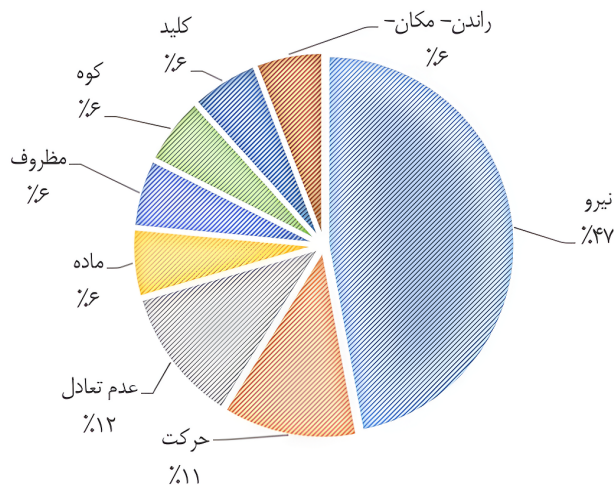
۶. مفهوم‌سازی خشم انسانی در روایات رضوی

از مجموع روایات رضوی به‌دست آمده در حوزه خشم، در ۱۴ روایت با خشم انسانی مواجه‌ایم. این روایت‌ها در دو بخش قابل تقسیم هستند:

الف) مفهوم‌سازی ماهیت خشم ب) مفهوم‌سازی مواجهه با خشم

از میان روایات رضوی که خشم را در ساحت انسانی بیان می‌کنند، در ۹ روایت از مرویات رضوی به ماهیت خشم پرداخته شده است. برای فهم عمیق‌تر این احساس مبنا، از حوزه‌های مبدئی چون حرکت، عدم تعادل، راندن، کلید و غیره بهره گرفته شده است. در ادامه به تفکیک، هر یک از این حوزه‌های مبدأ بررسی می‌گردد.

در نمودار زیر، به حوزه‌های مبدأ مفهوم‌ساز خشم انسانی در مرویات رضوی اشاره شده است. در ادامه و به تفکیک «ماهیت خشم» و «مواجهه با خشم»، به تبیین این حوزه‌ها و مؤلفه‌های تربیت هیجانی بر مبنای آن‌ها پرداخته خواهد شد.



تصویر ۳: بسامد حوزه‌های مبدأ مفهوم‌ساز خشم انسان

۱-۶. خشم به مثابه حرکت / عدم تعادل

مقوله حرکت از حوزه‌های تجربی بنیادین زندگی بشر محسوب می‌شود. به دلیل فراگیر بودن این مقوله در تجربه انسانی، نقش عمده‌ای در مفهوم‌سازی‌های ما از جهان اطراف ایفا می‌نماید و مبنایی برای درک دیگر حوزه‌های مفهومی قلمداد می‌گردد (افراشی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶). همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، به عقیده کووچش، مقوله حرکت از حوزه‌های مبدأ رایج در مفهوم‌سازی عواطف است و عاطفه خشم نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. در روایات رضوی، در دو روایت خشم بر مبنای مقوله حرکت مفهوم‌سازی شده است:

روایت اول: «وَقَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِمَّا كَتَبَ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ فِي عِلَّةِ الطَّلَاقِ ثَلَاثًا وَ عِلَّةُ الطَّلَاقِ ثَلَاثًا لِمَا فِيهِ مِنَ الْمُهْلَةِ يَمَّا بَيْنَ الْوَاحِدَةِ إِلَى الثَّلَاثِ؛ لِرَغْبَةٍ تَحْدُثُ أَوْ سَكُونِ غَضَبٍ...» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۲۱).

روایت دوم: «وَقَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: عِظَمُ الْغَضَبِ، فَإِذَا حَفِظَ نَفْسَهُ وَ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ سَكَنَ غَضَبُهُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۴۵۷). در روایات مزبور، همنشینی «سکن» با «غضب» (که پیش‌تر معنای لغوی آن بیان شد) خشم را بر اساس حوزه مبدأ حرکت، مفهوم‌سازی می‌کند. در نمونه اول که به علت سه‌بار طلاق اشاره شده، این سه مرتبه فرصتی دانسته شده که خشم و عصبانیت فروکش کند. در نمونه دوم، حال انسان در زمان خشم بیان می‌گردد: خشم اجازه نمی‌دهد انسان خود و ارزش خود را درک کند، اما اگر خویشتن‌داری

داشته باشد، خشم سکون می‌یابد و انسان ارزش خویش را بازمی‌یابد. لازم به ذکر است در مواجهه اولیه با این روایات، خشم بر مبنای ماهیت آتشفشان (که طغیان می‌کند) نیز به ذهن متبادر می‌شود و این تبادر ذهنی مؤیدی در کلام حضرت دارد (که در ادامه ذیل حوزه مبدأ کوه به آن پرداخته می‌شود) اما نظر به اینکه این طغیان از درون به بیرون ظهور می‌یابد، استعاره‌ای که لایه زیرین آن قابل ملاحظه است، مقوله حرکت می‌باشد؛ از این رو استعاره اصلی ذکر گردید.

خشم از حیث مراتب می‌تواند سه درجه تفریط، افراط و اعتدال داشته باشد: **مرتبۀ تفریط:** فرد از قوه غضب بی‌بهره است یا این قوه نزد او چنان ضعیف است که در موارد نیاز نیز بروز نمی‌کند.

مرتبۀ افراط: خشم چنان بر فرد مسلط می‌شود که از کنترل خارج می‌گردد و قدرت تفکر را از دست می‌دهد.

مرتبۀ اعتدال: فرد می‌تواند تحت تأثیر قدرت تفکر، نیروی خشم را در وجودش تضعیف کند. در روایات مزبور به نظر می‌رسد باحالت افراط در خشم مواجه هستیم؛ همنشینی «سَکَنَ» با این خشم، رساندن آن به مرتبۀ تعادل را مدنظر دارد.

انسان عواطف خود را بر اساس مدل تعادل حیاتی تجربه می‌کند که در آن سلامت، وابسته به توازن درست نیروها و فشارهای عاطفی است. افزایش تدریجی عواطف، فشاری بر نظام انسانی تحمیل می‌کند. جورج لیکاف و زولتان کووچش استدلال کرده‌اند که عواطفی چون خشم در مدلی از «مایع داغ در یک ظرف (معمولاً در بسته)» فهمیده می‌شوند. وقتی فشار افزایش می‌یابد، عواطف می‌توانند آرام آرام بجوشند، سرریز شوند، انباشته گردند، سر روند و در نهایت منفجر شوند. در این گونه موارد، فرد عدم تعادل را تجربه می‌کند و می‌کوشد تا با تخلیه خشم، فروخوردن آن و... از لحاظ عاطفی تعادل را به قوای خود بازگرداند (جانسون، ۱۴۰۰، ص ۱۶۲ و ۱۶۳).

بر اساس آنچه گفته شد، در روایات مزبور، علاوه بر حوزه مبدأ حرکت، حوزه مبدأ عدم تعادل نیز در مفهوم‌سازی خشم به ذهن متبادر می‌شود. نام نگاشت‌های به‌دست آمده «خشم حرکت است» و «خشم عدم تعادل است»، از استعاره‌های مفهومی طرح‌واره بنیاد هستند.

۱-۶. از منظر تربیت هیجان

مفهوم‌سازی خشم بر مبنای حرکت، بیانگر نوعی بازگشت از خشم و رسیدن به سکون است. سکونی که می‌تواند با کسب خودآگاهی، به عفو و بخشش یا پشیمانی اخلاقی بینجامد. مفهوم‌سازی خشم، بر مبنای حوزه مبدأ عدم تعادل، بیانگر آن است که فرد در هنگام خشم

از ثبات روانی برخوردار نیست. این عدم تعادل، توانایی تفکر و تصمیم‌گیری درست را از فرد سلب می‌کند و بی‌شک به آسیب فرد یا دیگران خواهد انجامید. از این رو، مهارت بسیار مهم در مواجهه با خشم، بازگرداندن فرد به حالت پایدار و جلوگیری از کنش‌های ناپایدار است. در روایات مزبور، از جمله تکنیک‌های تنظیم هیجان خشم، توقف و سکون بیان شده است؛ مسئله‌ای که زمینه بازگشت و رسیدن به تعادل را فراهم می‌سازد.

۲-۶. خشم به مثابه راندن / فاصله

پیش‌تر بیان شد که از جمله حوزه‌های ابتدائی در مفهوم‌سازی خشم، حوزه مبدأ مکان است که در دسته استعاره‌های عام قرار دارد.

در روایتی، مردی با امام رضا علیه‌السلام درباره شخصی به نام یونس بن ظبیان سخن می‌گفت و ماجرای سخن گفتن خداوند با وی را گزارش می‌کرد. لازم به ذکر است از نظر شخصیت رجالی، یونس بن ظبیان فردی ضعیف، از غالیان و واضعان حدیث به شمار می‌آید (حلی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۵۵۱ و ۵۵۲). در این هنگام، حضرت برآشفته و فرمود: «خارج شو، خداوند تو را و کسی که این حدیث را برای تعریف کرد لعنت کند و هزار بار هم یونس بن ظبیان را لعنت نماید و تو را با او به قعر دوزخ روانه سازد».

«رَجُلٌ الْكَشَى: مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنَ الطَّيَّارَةِ يُحَدِّثُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ فِي بَعْضِ اللَّيَالِي وَ أَنَا فِي الطَّوَافِ فَإِذَا نَدَاءٌ مِنْ فَوْقِ رَأْسِي: يَا يُونُسُ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لَذِكْرِي. فَرَفَعْتُ رَأْسِي... فَغَضِبَ أَبُو الْحَسَنِ غَضَبًا لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ، ثُمَّ قَالَ لِلرَّجُلِ: أَخْرِجْ عَنِّي لَعَنَكَ اللَّهُ...» (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۵۸).

تعبیر «اَخْرَجْ عَنِّي» که دلالت بر بیرون‌راندن آن فرد دارد و دستوری است که از جانب حضرت در زمان خشم صادر شده، نام‌نگاشت «خشم راندن / فاصله است» را به ذهن متبادر می‌سازد. در روایت مزبور، این فاصله از نوع مادی و فیزیکی است که حوزه انتزاعی خشم از طریق آن مفهوم‌سازی شده است. پیش‌تر در مفهوم‌سازی خشم ساحت الهی نیز با این حوزه مبدأ مواجه بودیم که ذیل مفهوم لعنت به آن پرداخته شد. در این روایت نیز خشم امام علیه‌السلام از طریق همین حوزه مبدأ مفهوم‌سازی گردیده است. لازم به ذکر است در نام‌نگاشت مزبور، طرح‌واره حرکت قابل ملاحظه است و استعاره‌ای طرح‌واره بنیاد به شمار می‌آید.

استعاره مفهومی «خشم راندن / فاصله است»، خشم را بر مبنای قطع ارتباط و فاصله‌گیری روانی یا معنوی مفهوم‌سازی می‌کند. بر اساس این تجربه، حوزه مبدأ «نزدیک» مفهوم‌ساز

ارتباط و صمیمیت است و حوزه مبدأ «دور» مفهوم ساز عدم ارتباط و به نوعی تنبیه به شمار می‌آید. از این رو، مفهوم سازی خشم امام علیه السلام بر مبنای حوزه مبدأ فاصله، بیانگر دوری فرد از وجود معصوم علیه السلام است. این استعاره یک واکنش هیجانی را مفهوم سازی نمی‌کند بلکه حامل بار معنایی و اخلاقی است؛ به این معنا که انجام رفتار یا گفتاری که خشم امام علیه السلام را در پی داشته باشد، به دوری از نور و رحمت ایشان خواهد انجامید. همچنین این استعاره بیانگر آن است که خشم دارای پیامد بیرونی و میان فردی چون آسیب به روابط می‌باشد و لازم است پیش از بروز آن، به اثر احتمالی اش بر روابط اندیشید.

۳-۶. خشم به مثابه نیرو/ حرارت

از واژه‌هایی که در زبان عربی بر خشم دلالت می‌کند، می‌توان به «غیظ» اشاره کرد. غیظ در لغت به معنای غضب شدید و سخط است (مألف، ۲۰۰، ص ۱۰۷۰؛ قرشی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۰). همچنین راغب اصفهانی غیظ را «غضب شدید، حرارتی که انسان آن را از فوران خون قلبش می‌یابد» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۱۹). همان گونه که ملاحظه می‌شود، غیظ از طریق حوزه‌های مبدأ نیرو و حرارت قابل مفهوم سازی است و کاربردهای قرآنی این ماده نیز مؤید این طرح‌واره‌ها هستند (آل عمران/ ۱۱۹؛ فرقان/ ۱۲).

امام رضا علیه السلام در روایتی در بیان ویژگی‌های فرزند برومندشان امام جواد علیه السلام می‌فرماید: «هُوَ الصَّادِقُ وَ الصَّابِرُ وَ الْفَاضِلُ وَ قُوَّةُ أَغْنِي الْمُؤْمِنِينَ وَ غَيْظُ الْمُلْحِدِينَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۸۸). حضرت ایشان را نور چشم مؤمنان و مایه خشم ملحدان معرفی می‌نماید. «ملحد» مأخوذ از ماده «لحد» به معنای عدول و انحراف است و به کسی اطلاق می‌شود که از راه حق منحرف می‌گردد (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۳). در این روایت، خشم منحرفان از حق به مثابه حرارت و نیرو مفهوم سازی شده است.

از شناخته شده ترین حوزه‌های مبدأ برای مفهوم سازی خشم، حوزه مبدأ حرارت است که در زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون قابل مشاهده می‌باشد. این استعاره بر اساس تجربه فیزیولوژیک بدن هنگام خشم و کنش‌های فیزیولوژیکی چون بالا رفتن دمای بدن، تعریق، سرخ شدن چهره و افزایش ضربان قلب شکل گرفته است. گرما و حرارت تجربه‌ای ملموس، قابل درک و قابل اندازه گیری هستند. همین ویژگی‌ها سبب می‌شوند بتوان از آن‌ها برای آموزش تشخیص و تنظیم هیجان خشم بهره برد. بر مبنای این حوزه مبدأ مفهوم ساز خشم می‌توان دریافت که خشم پیش از بروز بیرونی از طریق نشانه‌های قابل شناسایی است. در روایت دیگری، حضرت ضمن توصیه‌هایی به جناب عبدالعظیم حسنی از او می‌خواهند

سلام ایشان را به شیعیان برساند و آنان را به راست گویی، امانت داری، ترک جدال و سکوت حکیمانه توصیه کند. همچنین سفارش می‌کند که شیعیان با یکدیگر مهربان باشند، دیدار کنند و از دشمنی و تخریب یکدیگر پرهیزند؛ چرا که این کارها موجب نزدیکی به امام می‌شود. امام هشدار می‌دهد که به خشم آوردن دوستان او یا ایجاد کینه نسبت به آنان، گناهی بزرگ است که در دنیا عذابی سخت و در آخرت خسران را به دنبال دارد. حتی ممکن است فرد از دایره ولایت و دوستی اهل بیت علیهم السلام خارج شود، مگر آنکه توبه کند و دست از آن بردارد: «لَا يَشْغَلُوا أَنْفُسَهُمْ بِتَمْزِيقِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا. مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ وَ أَسْخَطَ وَلِيًّا مِنْ أَوْلِيَائِي دَعَوْتُ اللَّهَ لِيُعَذِّبَهُ فِي الدُّنْيَا أَشَدَّ الْعَذَابِ وَ كَانَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۲۳۰)

پیش‌تر به مفهوم‌شناسی «سخط» پرداخته شد و مشخص گردید که حوزه مبدأ نیرو و مفهوم ساز خشم است. در مفهوم‌سازی عواطف از طریق طرح‌واره نیرو، با دنیوی و مواجه‌ایم:

۱. **نیروی بیرونی:** که از خارج به شخص اعمال می‌شود و علت القای احساس/خشم می‌گردد.
۲. **نیروی درونی:** واکنش شخص در برابر نیروی بیرونی که به صورت مقابله یا تسلیم ظهور می‌یابد (کووچش، ۱۳۹۵، ص ۳۶۰).

در روایت مزبور، نیروی اول که به موجب آن شاهد فعال‌شدن خشم هستیم، تخریب افراد نسبت به یکدیگر «بِتَمْزِيقٍ» است و در پی آن، سخط و خشم پدید می‌آید. حوزه مبدأ نیرو در مفهوم‌سازی خشم، این هیجان را به مثابه فشار درونی مفهوم‌سازی می‌کند که بی‌شک نیازمند تخلیه یا مهار است. این نیرو لزوماً منفی نیست بلکه می‌تواند به شیوه سالم در مواقع لازم از انسان دفاع کند. اگر فرد از مهارت تنظیم هیجان برخوردار باشد، می‌تواند به خوبی آن را مهار نماید؛ در صورت عدم برخورداری از مهارت لازم، این خشم مهارنشده با انفجار همراه خواهد بود.

مفهوم‌سازی خشم بر مبنای نیرو بیانگر این مطلب است که اگر خشم را نیرویی قابل مهار بدانیم، مهار کردن آن نوعی ارزش و تربیت اخلاقی به شمار می‌آید که در متون دینی بر آن تأکید شده است. در این راستا، تمایز خشم تخریبی از خشم سازنده، از گام‌های مهم در تربیت هیجانی است.

۴-۶. خشم به مثابه ماده

«کَظْم» در لغت به معنای حبس و نگهداری در سینه است. فروبردن خشم ممکن است به واسطه عفو باشد یا انتقام در آینده (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۱۳). همنشینی «کَظْم» با «غِظ»،

خشم را به مثابه ماده‌ای داغ درون ظرف مفهوم‌سازی می‌کند. در این مفهوم‌سازی، ظرف همان سینه انسان و ماده داغ همان خشم است. لازم به ذکر است این مفهوم‌سازی خشم بر اساس «مایع داغ درون ظرف» از استعاره‌های شاخص مفهوم‌ساز خشم به شمار می‌آید که پیش‌تر در دسته‌بندی کوءچش به آن اشاره شد. در همین راستا، در روایتی حضرت می‌فرماید: «التَّوَّاضُعُ دَرَجَاتٌ: مِنْهَا أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ قَدْرَ نَفْسِهِ فَيُنْزِلَهَا مَنْزِلَتَهَا بِقَلْبٍ سَلِيمٍ، لَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَى أَحَدٍ إِلَّا مِثْلَ مَا يُؤْتَى إِلَيْهِ، إِنْ رَأَى سَيِّئَةً دَرَأَهَا بِالْحَسَنَةِ، كَاطِمُ الْغَيْظِ عَافٍ عَنِ النَّاسِ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۴).

ایشان فروبردن خشم به واسطه عفو و بخشش را از مراتب تواضع و از ویژگی‌های محسنان بیان می‌کنند. «غیظ» نوعی خشم درونی است؛ به عبارتی فشاری که انسان از درون متحمل می‌شود و می‌تواند به رفتار انفجاری یا آسیب بینجامد.

لازم به ذکر است دستور آیات و روایات مبنی بر «کظم غیظ» به معنای تنظیم این هیجان است. در تربیت هیجانی، میان «تنظیم هیجان» (به صورت آگاهانه و بر اساس موقعیت) و «سرکوب هیجان» (همراه با تنش و بدون راه حل جایگزین) تمایز گذاشته می‌شود. مهار آگاهانه خشم باهدف رشد اخلاقی و دستیابی به اهداف متعالی مانند بخشش و عفو، چیزی است که در روایت مزبور قابل مشاهده است. دستیابی به فضیلت اخلاقی تواضع، در پی مهار و تنظیم هیجان خشم قابل حصول می‌باشد.

۵-۶. خشم به مثابه کوه

در روایتی عرفانی-اخلاقی در کتاب «عیون أخبار الرضا علیه السلام»، درباره چگونگی تعامل با پنج پدیده در زندگی انسان سخن رفته که یکی از آن پدیده‌ها خشم است. خداوند با تمثیلی رمزی به پیامبری نشان می‌دهد که انسان باید در مواجهه با خشم، عمل نیک، نصیحت، نیاز دیگران و غیبت چگونه رفتار کند تا به رشد اخلاقی و قرب الهی برسد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ص ۲۷۵).

در روایت مزبور، خشم به مثابه کوه مفهوم‌سازی شده است: «أَمَّا الْجَبَلُ فَهُوَ الْغَضَبُ، إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا غَضِبَ لَمْ يَرَ نَفْسَهُ وَجَهْلَ قَدْرَهُ مِنْ عَظَمِ الْغَضَبِ...» (جزائری، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۵۸). در این روایت، حوزه مبدأ کوه بیانگر وضعیتی است که در بدو امر مهیب، غیرقابل کنترل و انباشته در درون به نظر می‌رسد، به گونه‌ای که فرد شأن و منزلت انسانی خویش را فراموش می‌کند. در این وضعیت، فرد خودآگاهی خود را از دست می‌دهد و به نوعی گرفتار اختلال در ارزیابی ارزشی خویش می‌گردد. به عبارت دیگر، در وضعیت خشم، کارکردهای شناختی

فرد چون خودبازنگری و تصمیم‌گیری مختل می‌شود. همان‌گونه که کوه می‌تواند فوران کند، خشم نیز می‌تواند به‌صورت ناگهانی و شدید برون‌ریز داشته باشد. به عبارتی، خشم هیجانی است که وجودش طبیعی و به‌عنوان یک واقعیت درونی باید پذیرفته شود، اما لازم است شناخته و مهار گردد و نباید اجازه داد فوران خشم، فرد را نابود کند. در روایت بیان شده است که حفظ و مهار خشم، این هیجان را به تجربه‌ای کنترل‌پذیر و حتی سازنده تبدیل می‌سازد: «كَانَتْ عَاقِبَتُهُ كَالْقَمَةِ الطَّيِّبَةِ الَّتِي أَكَلَهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۴۴۵).

۶-۶. خشم به‌مثابه کلید

دیگر حوزه مبدئی که برای مفهوم‌سازی خشم در مرویات رضوی از آن بهره گرفته شده است، حوزه مبدأ کلید می‌باشد. امام رضا علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید: «الْغَضَبُ مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ» (طبرسی، ۱۳۳۴، ص ۲۲۰). ایشان خشم را کلید شر معرفی می‌کنند. کاربرد «شر» به‌عنوان لفظی عام در روایت، بیانگر آن است که خشم می‌تواند راهگشای هرگونه شر و امر ناپسند باشد. در مفهوم‌سازی صورت گرفته، خشم می‌تواند درهای بسته به‌سوی امور ناپسند و مخرب را بگشاید؛ به عبارتی، محرک یا مقدمه‌ساز اعمال ناپسند است. ذکر این نکته حائز اهمیت است که همان‌گونه که می‌توان کلید را نگه داشت و از آن استفاده نکرد، خشم نیز می‌تواند کنترل و مهار شود.

۷. مفهوم‌سازی مواجهه با خشم در ساحت انسانی در روایات رضوی

از میان روایات رضوی که خشم را در ساحت انسانی بیان می‌کنند، در پنج روایت از مرویات رضوی به‌مواجهه با خشم پرداخته شده است. برای فهم عمیق‌تر این احساس مبنای از حوزه مبدأ نیرو بهره گرفته شده است (که پیش‌تر در بخش مربوط به ماهیت خشم نیز از آن سخن رفت). **روایت اول:** «الإمامُ الرضا عليه‌السلام: الْمُؤْمِنُ إِذَا غَضِبَ لَمْ يُخْرِجْهُ غَضَبُهُ عَنِ الْحَقِّ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۵۵)

روایت دوم: «سُئِلَ عَنْ خِيَارِ الْعِبَادِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الَّذِينَ إِذَا أَحْسَنُوا اسْتَبْشَرُوا، وَإِذَا أَسْأَوْا اسْتَغْفَرُوا، وَإِذَا أَعْطُوا شَكَرُوا، وَإِذَا ابْتَلَوْا صَبَرُوا، وَإِذَا غَضِبُوا عَفَوْا» (عطاردی قوچانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۸۴).

روایت سوم: «الإمامُ الرضا عليه‌السلام: التَّوَاضُّعُ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ يَعْرِفَ الْمَرْءُ قَدْرَ نَفْسِهِ فَيَنْزِلَ لَهَا مَنْزِلَتَهَا بِقَلْبٍ سَلِيمٍ، لَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَى أَحَدٍ إِلَّا مِثْلَ مَا يُؤْتَى إِلَيْهِ، إِنْ رَأَى سَيِّئَةً دَرَأَهَا بِالْحَسَنَةِ، كَاطِمُ الْغَيْظِ

عَافَ عَنِ النَّاسِ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۴).
 روایت چهارم: «الإمام الرضا عليه السلام: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ الْعَالَمَ أَنْ يُعَلِّمَهُ مَا يَنَالُ بِهِ خَيْرَ الدُّنْيَا
 وَ الْآخِرَةِ وَ لَا يُطَوِّلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: لَا تَغْضَبْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۲۶۵).
 در روایات مزبور، خشم به عنوان نیرویی قابل مهار و کنترل، مفهوم سازی شده است. این نیرو
 از مؤلفه‌های اساسی در توسعه سلامت روان و خود کنترلی به شمار می‌رود. این مهارت زمانی
 به اوج اثرگذاری خود می‌رسد که با ارزش اخلاقی همراه شود. در روایات مزبور، خشم
 نه تنها نشانه ضعف نیست، حتی ارزش و فضیلتی اخلاقی به شمار می‌آید که از ویژگی‌های
 مؤمنان، برترین بندگان و محسنین محسوب گردیده است. در این روایات، فشار ناشی از
 خشم، فرد را از مدار حق خارج نمی‌کند و هدف آن رشد اخلاقی و دستیابی به اهداف
 متعالی چون بخشش است. به عبارتی، مهار خشم نه از آن جهت ارزشمند است که صرفاً
 امری مطلوب بوده و به دیگران آزار نمی‌رساند بلکه فرد را وارد سطحی از خود کنترلی
 اخلاق محور می‌سازد و شخصیت او را بر پایه ارزش درونی رشد می‌دهد، نه صرفاً بر اساس
 ترس از پیامد بیرونی. لازم به ذکر است خشم مهار شده به معنای سرکوب نیست، بلکه
 تبدیل نیرو و انرژی خشم به فرصتی برای خودآگاهی و تصمیم‌گیری درست می‌باشد. نکته
 دیگر آنکه بخشش آگاهانه به رهایی از احساسات منفی، بازیابی تعادل روانی و قطع پیوند
 با احساس آسیب‌زا کمک می‌کند.

۸. مفهوم سازی خشم شیطانی در روایات رضوی

در یک روایت از مرویات رضوی به خشم شیطان اشاره شده است: «إِنَّ لِلْبَلِيسِ كُخْلًا وَ
 سَفُوفًا وَ لَعُوقًا، فَأَمَّا كُخْلُهُ فَالْغُفْمُ، وَ أَمَّا سَفُوفُهُ فَالْغَضَبُ، وَ أَمَّا لَعُوقُهُ فَالْكَذِبُ» (مجلسی،
 ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۲۱۷). خشم شیطان بر اساس حوزه مبدأ دارو مفهوم سازی شده است.
 «سَفُوف» در لغت به معنای داروی پودری است که خورده یا مکیده می‌شود. نسبت دادن آن
 به خشم از آن روست که بیشتر سفوف‌ها از دسته داروهای مُسَهِّل هستند که باعث خروج
 مواد فاسد و زیان‌بار از بدن می‌گردند. خشم نیز سبب می‌شود که از انسان امور ناپسند و
 اخلاق نکوهیده صادر شود (همان).

نکته قابل تأمل آنکه این دارو، ابزاری برای شیطان ذکر شده است و آسیب‌زا است. هنگامی
 که فرد با خشم مواجه می‌شود، یکی از منشأهای آن می‌تواند تحریک شیطان باشد. بی‌گمان،
 خشم ناآگاهانه و مختل کننده قوای ادراک، در زمره تحریکات شیطانی قرار دارد و خشمی
 است که در شمار خشم‌های مخرب قلمداد می‌شود.

نگاشت‌های استعاری خشم در روایات رضوی و مؤلفه‌های مستخرج تربیت هیجانی

ردیف	استعاره مفهومی	حوزه مبدأ	حوزه مقصد	نمونه روایی	مؤلفه تربیت هیجانی	پیامد تربیتی
۱	خشم نیرو است	نیرو	خشم الهی / انسانی	غضب علیه سخط علیه	بازدارندگی خودکنترلی	پرهیز از گناه مهار خشم اخلاق مدار
۲	خشم فاصله / دوری است	مکان	خشم الهی / انسانی	لعنت، اخراج	مرزبندی اخلاقی	قطع ارتباط با منشأ خشم بازگشت به ارزش‌ها
۳	خشم آتش است	حرارت، آتش	خشم الهی	وعده نار	هشداردهی آینده‌نگری	پرهیز از رفتارهای خشم‌آور
۴	خشم حرکت / عدم تعادل است	حرکت، تعادل	خشم انسانی	سکن الغضب	خودآگاهی هیجانی بازگشت به تعادل	توقف تأمل جلوگیری از کنش ناپایدار
۵	خشم حرارت است	گرمای فیزیولوژیک	خشم انسانی	غیظ الملحدین	تشخیص نشانه‌های بدنی خشم	تنظیم هیجان پیش از بروز رفتاری
۶	خشم ماده داغ در ظرف است	ماده، ظرف	خشم انسانی	کظم غیظ عفو	تنظیم هیجان	بخشش تواضع محسن شدن
۷	خشم کوه است	شیء طبیعی	خشم انسانی	عظم الغضب جهل قدر نفسه	اختلال شناختی بازشناسی آسیب	مهار پیش از فوران بازگشت به خودآگاهی
۸	خشم کلیدشراست	ابزار	خشم انسانی	مفتاح کل شر	پیشگیری اولیه	کنترل محرک رفتارهای ناپسند
۹	خشم دارو است	داروی مسهل	خشم شیطانی	سفوفه فالغضب	تشخیص منشأ درونی / خارجی خشم	تمایز خشم سازنده از مخرب

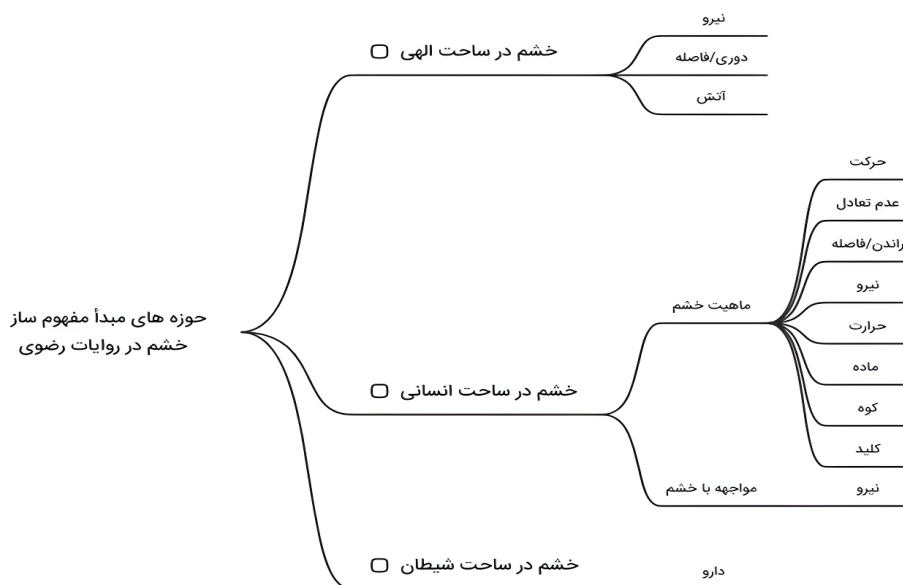
جدول ۱: نگاشت‌های استعاری خشم در روایات رضوی و مؤلفه‌های مستخرج تربیت هیجانی

۹. نتیجه‌گیری

این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر مرویات رضوی، به بررسی استعاره‌های مفهومی مرتبط با خشم پرداخته است. در این راستا، حدود چهار روایت از روایات رضوی با محوریت خشم استخراج شد و با تحلیل معنایی، خشم به‌عنوان یکی از عواطف مبنا مورد واکاوی قرار گرفت.

در بررسی صورت گرفته، بهره‌گیری از طرح‌واره‌های تصویری به‌عنوان تجربیات جسمانی در مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی، ضمن آنکه فهم این حوزه را برای مخاطب تسهیل می‌کند، قادر است بسته به نوع طرح‌واره، حالت ترغیب یا بازدارندگی در انسان ایجاد کند. بی‌گمان، مطالعه خشم با رویکرد شناختی و ملموس ساختن این مفهوم انتزاعی در بیانات رضوی می‌تواند در اعمال و رفتار انسان نقش مؤثری ایفا نماید.

الهی، انسانی و شیطانی بررسی شد و مرتبط با هر ساحت، حوزه‌های مبدأ مفهوم‌ساز استخراج گردید.



تصویر ۴: حوزه‌های مبدأ مفهوم‌ساز خشم در مرویات رضوی

ساحت‌های سه گانه

در ساحت الهی: در بررسی صورت گرفته درباره خشم الهی، آنچه منشأ خشم الهی به شمار می‌آید به دودسته اعتقادی و رفتاری قابل تفکیک است. حوزه‌های مبدأ مفهوم ساز خشم الهی، مفهومی بازدارنده و هشداردهنده می‌یابند که در تربیت اخلاقی انسان مؤثر است. این خشم نه بر اساس میل شخصی، بلکه باهدف اصلاح و پاسداری از ارزش‌های اخلاقی بروز می‌کند.

در ساحت انسانی: مفهوم سازی بر مبنای حرکت و عدم تعادل بیانگر نوعی بازگشت از خشم و رسیدن به سکون و تعادل است. سکون و ثباتی که می‌تواند با کسب خودآگاهی، به عفو و بخشش یا پشیمانی اخلاقی بینجامد. نام‌نگاشت «خشم راندن/فاصله است» خشم را به عنوان دوری و قطع ارتباط روانی یا معنوی معنا می‌کند. در این حالت، خشم امام علیه السلام نشانگر فاصله گیری از رحمت و نور وجود معصوم علیهم السلام است و بار اخلاقی دارد زیرا رفتار خشم برانگیز موجب آسیب به رابطه با ایشان می‌شود. این استعاره بر پیامدهای بیرونی خشم تأکید دارد.

نام‌نگاشت «خشم حرارت است» بر پایه تجربه فیزیولوژیک بدن هنگام خشم (مانند افزایش دما و ضربان قلب) شکل گرفته و در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود. این استعاره کمک می‌کند خشم را پیش از بروز بیرونی از طریق نشانه‌های جسمی شناسایی کرد و با آموزش این نشانه‌ها، تنظیم هیجان را از مراحل اولیه ممکن ساخت. همچنین خشم در این چارچوب، قابل درجه بندی و کنترل پذیر در نظر گرفته می‌شود.

حوزه مبدأ نیرو و خشم را به صورت فشاری درونی ناشی از نیروی بیرونی مفهوم سازی می‌کند. این نیرو می‌تواند واکنشی سازنده یا مخرب باشد و مهار آن نیازمند مهارت‌های تنظیم هیجان است. در صورت کنترل، خشم به رفتاری اخلاقی و دفاعی تبدیل می‌شود؛ اما در صورت بی مهار بودن، به تخریب و انفجار هیجانی می‌انجامد.

حوزه مبدأ ماده و تعبیر «کظم غیظ» در روایات رضوی به معنای تنظیم آگاهانه خشم است. این مهار خشم باهدف رشد اخلاقی، عفو و تواضع صورت می‌گیرد و از ویژگی‌های محسنان به شمار می‌رود. حوزه مبدأ کوه خشم را هیجانی شدید و انباشته نشان می‌دهد که می‌تواند خودآگاهی و ارزیابی ارزشی فرد را مختل کند. مفهوم سازی بر مبنای حوزه مبدأ کلید بیانگر آن است که خشم می‌تواند محرک بسیاری از رفتارهای ناپسند باشد.

نتیجه کلی در ساحت انسانی: در مرویات رضوی، خشم نیرویی قابل مهار و اخلاق محور معرفی شده است که نه تنها ضعف نیست، بلکه نشانه ایمان، خودآگاهی و رشد درونی می‌باشد.

مهار خشم، فضیلتی اخلاقی است که موجب تعادل روانی، خودکنترلی، فرصتی برای رشد و بخشش آگاهانه می‌گردد.

در ساحت شیطان: خشم شیطان بر مبنای داروی مسهل مفهوم‌سازی شده است که موجب صدور رفتارهای ناپسند و اخلاق نکوهیده می‌شود. این استعاره بیانگر آن است که خشم ناآگاهانه و برآمده از تحریک شیطان، هیجانی مخرب می‌باشد.

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). **علل الشرائع**. قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. تهران: جهان.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵ش). **فرهنگ بستانی (المعجم البستانی)**. تهران: اسلامیة.
- افراشی، آریتا (۱۳۹۵ش). **مبانی معناشناسی شناختی**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افراشی، آریتا (۱۳۹۷ش). **استعاره و شناخت**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الجزائری، نعمه الله الموسوی (۱۴۲۹ق). **الانوار النعمانیة**. بیروت: القاریة.
- اردبیلی، لیل و روشن، بلقیس (۱۳۹۱ش). **مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی**. تهران: علم.
- امیدعلی، حجت اله (۱۴۰۰ش). **تحلیل خشم در مثنوی مولوی با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی**
لیکاف. متن پژوهی ادبی. ۲۵ (۸۸). ۶۰-۸۵.
- تقی‌الدین حلی، حسن بن علی (۱۳۴۲ش). **الرجال**. تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش (الف)). **فلسفه الهی از منظر امام رضا علیه السلام**. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش (ب)). **تسنیم**. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). **وسائل الشیعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- دریکوند، عصمت و همکاران (۱۴۰۱ش). **استعاره‌های مفهومی خشم در دیوان خاقانی**. متن پژوهی ادبی. ۲۶ (۹۴). ۶۴-۳۵.
- راسخ مهند، محمد (۱۳۸۹ش). **درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی نظریه‌ها و مفاهیم**. تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت: دارالقلم.
- شریفی مقدم، آزاده و فاطمی، فاطمه سادات (۱۳۹۹ش). **مفهوم‌سازی استعاری «خشم» در پیکره زبانی و مصور (نگاره‌های) جنگ در هفت‌خوان رستم**. مطالعات زبانی و بلاغی. ۱۱ (۲۱). ۱۸۳-۲۱۴.
- شریفی مقدم، آزاده و همکاران (۱۴۰۰ش). **تحلیلی شناختی از مفهوم‌سازی «خشم الهی» در حوزه دنیا در قرآن کریم**. زبان پژوهی. ۱۳ (۳۸). ۹۹-۱۲۵.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۳۴ش). **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**. نجف: المکتبة الحیدریة.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: اسلام.
- عالی‌پور، علی، و حق‌شناس، علی محمد (۱۴۰۰ش). **تحلیلی شناختی از مفهوم‌سازی «خشم الهی» در حوزه دنیا در قرآن کریم**. زبان پژوهی. ۱۳ (۳۸). ۹۹-۱۲۵.
- عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۴۱۳ق). **مسند الإمام الرضا أبي الحسن علی ابن موسی علیهما السلام**. بیروت: دارالصفوة.

- قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). **قاموس قرآن**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کریمی، علیجان (۱۳۹۷ش). **درآمدی بر تربیت هیجانی و عاطفی از منظر قرآن**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳ش). **اختیار معرفة الرجال**. قم: آل البيت عليهم السلام.
- کووچش، زولتان (۱۳۹۳ش). **مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره**. مترجم: شیرین پورابراهیم. تهران: سمت. (نشر اثر اصلی: ۲۰۱۰م)
- کووچش، زولتان (۱۳۹۵ش). **زبان، ذهن و فرهنگ**. مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی. تهران: آگاه.
- کووچش، زولتان (۱۳۹۶ش). **استعاره‌ها از کجا می آیند**. مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی. تهران: آگاه.
- جانسون، مارک (۱۳۹۸ش). **بدن در ذهن**. مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی. تهران: آگاه.
- لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۴ش). **استعاره‌هایی که با آن زندگی می کنیم**. مترجم: هاجر آقا ابراهیمی. تهران: علم.
- لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۷ش). **فلسفه جسمانی**. مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی. تهران: آگاه.
- مألوف، لوئیس (۲۰۰۰م). **المنجد فی اللغة و الأعلام**. بیروت: دارالمشرق.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). **بحارالانوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدی، سمیه و همکاران (۱۴۰۰ش). **استعاره شناختی «خشم گرما است»: بررسی مقایسه‌ای زبان‌های فارسی و عربی**. پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی. ۱۱ (۲۱). ۱۷۷-۱۹۸.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). **التحقیق فی کلمات القرآن**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **الإختصاص**. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام (۱۴۰۶ق). **الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام**. مشهد: آل البيت عليهم السلام.
- نراقی، احمد (۱۳۷۶ش). **معراج السعاده**. قم: هجرت.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۶۶ش). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. بیروت: آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- Evans, V. & Green, M. (2007). *Cognitive linguistics: An Introduction*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Kövecses, Z. (1995). Anger: Its language, conceptualization, and physiology. In J. R. Taylor & R. E. MacLaury (Eds.), *Language and the cognitive construal of the world* (pp. 181–196). Mouton de Gruyter.
- Kövecses, Z. (2000). *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakoff, G., & Kövecses, Z. (1987). The cognitive model of anger inherent in American English. In D. Holland & N. Quinn (Eds.), Cultural models in language and thought (pp. 195–221). Cambridge University Press.

References

- Afrashi, Azita (1395 Sh). *Mabani-ye Ma'nashenasi-ye Shenakhti* [Foundations of Cognitive Semantics]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Afrashi, Azita (1397 Sh). *Este'areh va Shenakht* [Metaphor and Cognition]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Alipur, Ali, & Haqshinas, Ali Mohammad (1400 Sh). A Cognitive Analysis of the Conceptualization of "Divine Anger" in the Domain of the World in the Holy Qur'an. *Zaban Pazhuhi* [Language Research], 13(38), 99–125.
- Al-Jaza'iri, Ni'mat Allah al-Musawi (1429 AH). *Al-Anwar al-Nu'maniyyah*. Beirut: Al-Qariyah.
- Ardebili, Leila, & Roshan, Belqis (1391 Sh). *Moqaddameh-i bar Ma'nashenasi-ye Shenakhti* [An Introduction to Cognitive Semantics]. Tehran: Elm.
- Atarudi Quchani, 'Azizallah (1413 AH). *Musnad Imam Reza Abi al-Hasan Ali ibn Musa (A.S.)*. Beirut: Dar al-Safwah.
- Attributed to Ali ibn Musa, the Eighth Imam (A.S.)(1406 AH). *Al-Fiqh al-Mansub ila Imam Reza (AS)*. Mashhad: Al al-Bayt (A.S.)Institute.
- Bustani, Fu'ad Afram (1375 Sh). *Farhang-e Bustani (Al-Mu'jam al-Bustani)* [Al-Bustani Dictionary]. Tehran: Islamiyyah Publications.
- Derikvand, Esmat, et al. (1401 Sh). Conceptual Metaphors of Anger in Khaqani's Divan. *Matn Pazhuhi-ye Adabi* [Literary Text Research], 26(94), 35–64.
- Evans, V. & Green, M. (2007). *Cognitive linguistics: An Introduction*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'ah*. Qom: Al al-Bayt (A.S.)Institute.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1412 AH). *Wasa'il al-Shi'ah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1376 Sh). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378 Sh). *'Uyun Akhbar al-Reza (AS)*. Tehran: Jahan.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1385 Sh). *'Ilal al-Shara'i'*. Qom: Davari Bookstore.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1406 AH). *Thawab al-A'mal wa 'Iqab al-A'mal*. Qom: Dar al-Sharif al-Radi li al-Nashr.

- Ibn Faris, Ahmad (1404 AH). Mu‘jam Maqayis al-Lughah. Qom: Maktab al-I‘lam al-Islami.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH). Lisan al-‘Arab. Beirut: Dar Sadir.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388 Sh). Falsafeh-ye Ilahi az Manzar-e Imam Riza [Divine Philosophy from the Perspective of Imam Reza]. Qom: Isra’ Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388 Sh). Tasnim. Qom: Isra’ Publishing Center.
- Johnson, Mark (1398 Sh). Badan dar Zehn [The Body in the Mind]. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.
- Karimi, Alijan (1397 Sh). Dar-amadi bar Tarbiyat-e Hayajani va ‘Atifi az Manzar-e Qur’an [An Introduction to Emotional and Affective Education from the Perspective of the Qur’an]. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute.
- Kashshi, Muhammad ibn ‘Umar (1363 Sh). Ikhtiyar Ma‘rifat al-Rijal. Qom: Al al-Bayt (A.S.)Institute.
- Kövecses, Z. (1995). Anger: Its language, conceptualization, and physiology. In J. R. Taylor & R. E. MacLaury (Eds.), *Language and the cognitive construal of the world* (pp. 181–196). Mouton de Gruyter.
- Kövecses, Z. (2000). *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kövecses, Zoltán (1393 Sh). Moqaddameh-i Karbordi bar Este‘areh [A Practical Introduction to Metaphor]. Translated by Shirin Pour-Ebrahim. Tehran: SAMT. (Original work published 2010)
- Kövecses, Zoltán (1395 Sh). Zaban, Zehn va Farhang [Language, Mind, and Culture]. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.
- Kövecses, Zoltán (1396 Sh). Este‘areh-ha az Kojā Mi-ayand [Where Metaphors Come From]. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya‘qub (1363 Sh). Al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Kövecses, Z. (1987). The cognitive model of anger inherent in American English. In D. Holland & N. Quinn (Eds.), *Cultural models in language and thought* (pp. 195–221). Cambridge University Press.

- Lakoff, George, & Johnson, Mark (1394 Sh). *Este'areh-ha-yi ke ba An Zendegi Mikonim* [Metaphors We Live By]. Translated by Hajar Aqa Ebrahimi. Tehran: Elm.
- Lakoff, George, & Johnson, Mark (1397 Sh). *Falsafeh-ye Jesmani* [Philosophy in the Flesh]. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.
- Ma'luf, Louis (2000). *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Mohammadi, Somayyeh, et al. (1400 Sh). The Cognitive Metaphor "Anger is Heat": A Comparative Study of Persian and Arabic Languages. *Pazhuhesh-ha-ye Zabanshenasi-ye Tatbiqui* [Comparative Linguistic Research], 11(21), 177–198.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Qom: The World Congress for the Millennium of Shaykh al-Mufid.
- Mustafavi, Hasan (1360 Sh). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an* [An Inquiry into the Words of the Qur'an]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Naraqi, Ahmad (1376 Sh). *Mi'raj al-Sa'adah* [The Ascension of Felicity] (Vol. 3). Qom: Hejrat.
- Nuri, Husayn ibn Muhammad Taqi (1366 Sh). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il*. Beirut: Al al-Bayt (A.S.)li Ihya' al-Turath Institute.
- Omidali, Hojjat Allah (1400 Sh). An Analysis of Anger in Rumi's Masnavi Based on Lakoff's Conceptual Metaphor Theory. *Matn Pazhuhi-ye Adabi* [Literary Text Research], 25(88), 60–85.
- Qurashi, Ali Akbar (1412 AH). *Qamus-e Qur'an* [Dictionary of the Qur'an]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Rasekh Mohand, Mohammad (1389 Sh). *Dar-amadi bar Zabanshenasi-ye Shenakhti: Nazariyeh-ha va Mafahim* [An Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts]. Tehran: SAMT.
- Sharifi Moghaddam, Azadeh, & Fatemi, Fatemeh Sadat (1399 Sh). Metaphorical Conceptualization of "Anger" in the Linguistic and Pictorial Corpus of the Battle in Rostam's Haft-Khan. *Motale'at-e Zabani va Balaghi* [Linguistic and Rhetorical Studies], 11(21), 183–214.
- Sharifi Moghaddam, Azadeh, et al. (1400 Sh). A Cognitive Analysis of the Conceptualization of "Divine Anger" in the Domain of the World in the Holy

Qur'an. Zaban Pazhuhi [Language Research], 13(38), 99–125.

Tabarsi, Ali ibn al-Hasan (1334 Sh). *Mishkat al-Anwar fi Ghurar al-Akhbar*. Najaf: Al-Maktabah al-Haydariyyah.

Taqi al-Din al-Hilli, Hasan ibn Ali (1342 Sh). *Al-Rijal*. Tehran: University of Tehran.

Tayyib, Seyed 'Abd al-Husayn (1378 Sh). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam Publications.

The Holy Family as the Axis of Pilgrimage: A Comparative Study of the Coptic Orthodox Church and Imāmi Shī'ism with Emphasis on the Teachings of Imam Reza(A.S.)

Seyed Mohammad Hasan Saleh¹

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Al-Zahra University (A.S.), Tehran, Iran.
Email: M.hasansaleh@alzahra.ac.ir

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

5 July 2025

In Revised form:

20 September 2025

Accepted:

5 November 2025

Published:

28 February 2026



Pilgrimage (ziyarah) is a focal concept in the Abrahamic religions, and its foundation rests upon the “sacred place” a place that derives its sanctity from its connection with the unseen source and God Almighty. The divine truth manifests in various ways, and at times, a family itself becomes the embodiment of the divine, and the places of their residence or passage are transformed into pilgrimage sites. The present article, employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, examines the concept of the “Holy Family” in Coptic Christianity and Imami Shi’ism and its role in the formation of pilgrimage. The findings demonstrate that the presence of the Virgin Mary, Jesus Christ, and Joseph the Carpenter in northern Egypt imparted a new dimension to pilgrimage in the Coptic Orthodox Church, and their settlement in various locations transformed those sites into places of pilgrimage. The ultimate goal of pilgrimage in the Coptic Church is theosis (divinization, tashabbuh bi Allāh) and union with Christ. In the Shi’i denomination as well, the Ahl al-Bayt (A.S) play a central role in the process of sanctification, and their presence, or the places attributed to them, has brought about the genesis of the concept of pilgrimage. The teachings of Imam Reza (A.S.) open a distinct window onto the philosophy of pilgrimage. He regards “the renewal of the pilgrim’s covenant with the Infallible Imam (A.S.)” as the essence of pilgrimage. This covenant consolidates the commitment to wilāyah (guardianship) in this world and brings about the intercession (shafa’ah) of the Imam for the pilgrim on the Day of Resurrection. Accordingly, if the ultimate goal of pilgrimage in the Coptic tradition is “divinization (tashabbuh bi Allāh),” in the Shi’i tradition, based on the Razavi discourse, the ultimate goal of pilgrimage is “the renewal of the bond of wilāyah with a living and present Imam(A.S.).

Keywords: Family, Pilgrimage (Ziyarah), Shi’ism, Ahl al-Bayt (A.S.), Coptic Orthodox Church, Imam Reza (A.S.).

Reference: Saleh, Seyed Mohammad Hasan. (2026). The Holy Family as the Axis of Pilgrimage: A Comparative Study of the Coptic Orthodox Church and Imami Shi’ism with Emphasis on the Statements of Imam Reza (A.S.). *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10), 71-99.

Publisher: Imam Reza (A.S.) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2026.513479.1367>

1. Introduction

Pilgrimage is one of the central and shared concepts among the believers of the Abrahamic faiths, a concept whose foundation rests upon the notion of “sacred space.” This is a space that acquires its sanctity not from social conventions, but from a connection to the transcendent source, God Almighty. The central problem of this research is that Divine Truth manifests in various ways, and in certain religious traditions, this manifestation occurs through a “family”-a family that becomes the very embodiment of the divine, and whose members’ presence, migration, or burial transforms their places of residence or passage into pilgrimage sites. This study specifically seeks to conduct a comparative analysis of this phenomenon in two traditions: Coptic Orthodox Christianity and Imāmī Shī‘ism. It aims to fill the existing research gap concerning the study of the “family” as an “agent of sanctification” and the “axis for the genesis of pilgrimage,” with a particular emphasis on the teachings of Imam Reza(A.S.).

2. Research Objectives

The primary objective of this article is to analyze the role and status of the “Holy Family” in the formation and institutionalization of the concept of pilgrimage within the two denominations of Coptic Orthodoxy and Imāmī Shī‘ism. To achieve this, the research seeks to answer the following questions: What is the relationship between the “Holy Family” and “sacred space” in these two religious traditions? How did the historical presence of the family of Mary and Jesus in Egypt lead to the genesis of a pilgrimage geography in the Coptic Church? In the Shī‘ī denomination, how does the concept of the Ahl al-Bayt (A.S.) become the axis for sanctifying space and forming pilgrimage? And finally, what are the fundamental distinctions in the ultimate purpose and philosophy of pilgrimage in these two traditions, particularly with an emphasis on the pronouncements of Imam Reza(A.S.)?

3. Methodology

This research was conducted using a “descriptive-analytical” approach within the framework of “comparative religious studies.” The research data were collected through library research, consulting authoritative sources including the Quran, the Bible, and narrative, historical, and theological texts, and were analyzed using the “qualitative content analysis” technique. The theoretical framework of the study is based on the two concepts of “the Sacred” and the “hierophany of

sanctity in space.” In this regard, the views of Mircea Eliade on “sacred space” as the “center of the world” and the point of connection between earth and heaven, as well as Rudolf Otto’s perspective on “the Numinous” as a *mysterium tremendum et fascinans*, have been employed. This theoretical framework demonstrates that in both traditions, contrary to the views of sociologists like Durkheim, the source of sanctity is divine “election” (*istifa*), and the Holy Family serves as the mediator for the manifestation and revelation of this sanctity in specific locations.

4. Findings

The research findings can be divided into two axes: descriptive and analytical-comparative. In the Coptic Orthodox Tradition: The historical journey of the Holy Virgin Mary, Jesus Christ, and Joseph the Carpenter into Egypt, considered a historical event based on the Gospel of Matthew (2:13-15) and confirmed by scholars like Albright, constitutes the primary source of spatial sanctification in this church. The 3,500-kilometer route of this family from Bethlehem to Upper Egypt encompasses 25 points across 8 Egyptian governorates, each transformed into a pilgrimage shrine. These include the Church of Abū Sarjah and the area of Bīkhā Isūs (the footprint of Jesus), where it is believed Jesus’s footprint is imprinted. This presence has created an unbreakable bond between Coptic identity and the person of Mary as the Theotokos (Mother of God), and Coptic theology prioritizes the intercession of Mary over that of the angels. The ultimate goal of pilgrimage in this tradition is a journey toward “likeness to God” and, ultimately, “union with Christ.” In the Imāmī Shī‘a Tradition: The concept of the Ahl al-Bayt (A.S.), as a family whom the Quran has declared purified from all defilement and sin (Ahzab/33), is the central axis of sanctification and pilgrimage. This specific family (the Five of the Cloak, Ahl Kisa) and the other Shī‘a Imams render any space, time, or object associated with them blessed and worthy of pilgrimage. Just as the migration route of Imam Reza(A.S.) from Medina to Merv has delineated a complete geography of sanctity across Iran.

Comparative Analysis and the Role of Imam Reza’s (A.S.) Teachings: The focal point of the findings is the foundational distinction in the ultimate purpose of pilgrimage based on the words of Imam Reza(A.S.). Transcending phenomenological and space-centric definitions, he defines the essence of pilgrimage as the “renewal of the pilgrim’s covenant with the Infallible Imam (A.S.).” He states: “Verily, for every Imam there is a covenant upon the necks of his friends and followers. Indeed,

among the most perfect fulfillments of this covenant... is the visitation of their graves” (Inna li-kulli Imāmin ‘ahdan fī ‘unuqi awliya’ihi wa shi’atihi wa inna min tamāmi al-wafa’ bi-l-‘ahd... ziyarata quburihim). From this perspective, pilgrimage is not a one-sided act but a living renewal of a pledge with a living, present Imam who has complete awareness of the pilgrim’s state. This covenant strengthens commitment to wilāya in this world and secures the Imam’s intercession for the pilgrim in the Hereafter. The Razavi teaching, by emphasizing the life and awareness of the Infallible Imam, shifts the semantic foundation of pilgrimage from “space centrality” to “Imam-centrality.”

5. Conclusion and Recommendations

This research demonstrates that in both Shī‘ī and Coptic Orthodox denominations, the “Holy Family” plays a fundamental role in the process of sanctifying space and in the genesis of the concept of pilgrimage. The presence of the members of these families (the Ahl al-Bayt in Islam, and the family of Mary and Jesus in Christianity), as a manifestation of the Divine, has bestowed a special identity and sacred value upon these places. Nevertheless, the ultimate purpose and philosophy of pilgrimage in these two traditions are distinct. In the Coptic tradition, pilgrimage is carried out along the process of theosis (deification) with the aim of “likeness to God” and “union with Christ.” In contrast, in the Shī‘ī tradition, and based on the discourse of Imam Reza(A.S.), the goal of pilgrimage is not assimilation but the “renewal of the bond of wilāya with a living and present Imam.” This foundational distinction is the most significant achievement of the comparative study of these two religious traditions. This study can open new horizons for comparative research in the theology of pilgrimage, the role of the family in religions, and interfaith dialogue.

Keywords: Holy Family, Pilgrimage, Ahl al-Bayt (A.S.), Coptic Orthodox Church, Imam Reza(A.S.), Sanctity of Space, Renewal of the Covenantal Bond of Wilāya.

خانواده مقدس به عنوان محور زیارت

(مقایسه تطبیقی کلیسای ارتدکس قبطی و شیعه امامیه با تأکید بر فرمایشات امام رضا علیه السلام)

سید محمد حسن صالح^۱

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء سلام الله عليها، تهران، ایران. Email: M.hasansaleh@alzahra.ac

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۶/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۸/۱۴

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۰۹

زیارت از مفاهیم کانونی در ادیان ابراهیمی است و بنیاد آن بر «مکان مقدس» استوار است؛ مکانی که تقدس خود را از پیوند با مبدأ غیبی و خداوند متعال می گیرد. حقیقت الهی به شیوه های گوناگون تجلی می یابد و گاه یک خانواده، خود تجسم امر الهی شده و مکان های اقامت یا عبورشان به زیارتگاه بدل می شود. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی، مفهوم «خانواده مقدس» را در مسیحیت قبطی و شیعه امامیه و نقش آن را در شکل گیری زیارت واکاوی کرده است. یافته ها نشان می دهد حضور مریم مقدس، عیسی مسیح و یوسف نجار در شمال مصر، بعدی نوین به زیارت در کلیسای ارتدکس قبطی بخشیده و استقرار آنان در مکان های مختلف، آن مواضع را به زیارتگاه تبدیل کرده است. غایت زیارت در کلیسای قبطی، تشبیه به خداوند و اتحاد با مسیح است. در مذهب شیعه نیز «اهل بیت علیهم السلام» در فرایند تقدس یابی نقشی محوری دارند و حضور ایشان یا مکان های منتسب به آنان، موجب تکوین مفهوم زیارت شده است. آموزه های امام رضا علیه السلام در پیچه ای متمایز به فلسفه زیارت می گشاید. ایشان «تجدید عهد زائر با امام معصوم علیه السلام» را جوهره زیارت می دانند. این پیمان التزام به ولایت را در دنیا استحکام می بخشد و شفاعت امام را در قیامت برای زائر به ارمغان می آورد. بر این اساس، اگر غایت زیارت در سنت قبطی «تشبیه به خداوند» است، در سنت شیعی و بر مدار کلام رضوی، غایت زیارت «تجدید پیوند ولایی با امامی زنده و حاضر» است.

کلیدواژه ها: خانواده، زیارت، شیعه، اهل بیت علیهم السلام، کلیسای ارتدکس قبطی، امام رضا علیه السلام.



استناد: صالح، سید محمد حسن. (۱۴۰۴). خانواده مقدس به عنوان محور زیارت (مقایسه تطبیقی کلیسای ارتدکس قبطی و شیعه امامیه با تأکید بر فرمایشات امام رضا علیه السلام). امام رضا علیه السلام و علوم روز. ۳ (۱۰). ۹۹-۷۱.

ناشر: دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام



DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2026.513479.1367>

۱. بیان مسئله

زیارت یکی از شناخته‌شده‌ترین مفاهیم در میان باورمندان به ادیان جهان به شمار می‌رود؛ مفهومی که تجربه آن، خصلتی مشترک در میان متدینان و خداباوران یافته است. اقدام به زیارت یک مکان، برخاسته از باور به تقدس آن مکان و التفات به اشیاء یا افرادی است که در آنجا حضور داشته یا جای گرفته‌اند. بر پایه آموزه‌های ادیان وحیانی، تقدس امری قراردادی و ساخته بشر نیست، بلکه حقیقتی مکشوف و یافتنی است. به تعبیر الیاده، مکان مقدس برای انسان دین‌دار «مرکز جهان» و نقطه اتصال زمین و آسمان تلقی می‌شود (الیاده، ۱۳۷۸، ص ۲۱) و به بیان مک گرath تقدس در کتاب مقدس به معنای «چیزی است که خداوند آن را جدا کرده است» (مک گرath، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۷۴۶).

هر آنچه به نحوی با خداوند پیوند داشته باشد بهره‌ای از تقدس دارد و این تقدس می‌تواند به دیگر مکان‌ها یا زمان‌ها نیز سرایت کند؛ چنان‌که ساکنان شهر ولادیمیر معتقدند به سبب وجود شمایل مریم عذرا، شهرشان در طول تاریخ از هر گزندی مصون مانده است (غلامیان، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰). اگرچه نحوه تجلی امر الهی در ادیان و مذاهب گوناگون متفاوت است، در پاره‌ای از سنت‌های دینی واسطه این سرایت «خانواده» است. بدین معنا که حضور، هجرت یا دفن اعضای یک خانواده خاص موجب تقدس یک مکان شده و آن را به زیارتگاه بدل می‌سازد.

به طور مشخص در مذهب شیعه و نیز در کلیسای ارتدکس قبطی، مقوله زیارت با مفهوم «خانواده مقدس»^۱ پیوندی عمیق خورده است و جلوه‌های برجسته‌ای از این پیوند را در هر دو آیین می‌توان مشاهده کرد. در سنت قبطی، حضور مریم مقدس، یوسف نجار و عیسی مسیح در مقام خانواده مقدس در سرزمین مصر سبب شده است تا مفهوم زیارت بر مدار قدمگاه‌ها و مکان‌های اقامت آنان شکل بگیرد.^۲ مسیری که به باور مسیحیان قبطی، جای پای عیسی در دوسالگی بر سنگ‌های آن نقش بسته (الیاس، ۲۰۰۸، ص ۱۱۶) و از نظر تاریخی نیز هیچ دلیلی برای تردید در وقوع آن وجود ندارد (آلبرایت و من، ۱۹۷۱، ج ۲۶، ص ۱۷). در مذهب شیعه نیز زیارت با مفهوم خانواده الهی گره خورده است. خاندانی که قرآن کریم از آنان با عنوان «اهل البیت» یاد می‌کند. این خانواده که به تعبیر علامه طباطبایی در عرف قرآن «اسم خاص برای پنج تن آل عبا» است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۲) در فرایند تقدس بخشی مکان نقشی محوری دارد؛ به گونه‌ای که هر شیء زمان یا مکانی که با یکی از اعضای اهل بیت علیهم السلام مرتبط گردد، متصف به تقدس شده و شایسته زیارت می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۱۶۴).

مقاله حاضر باهدف واکاوی مفهوم «زیارت خانواده‌محور» در این دو مذهب، به تحلیل

1. Holy Family

۲. تعبیر «خانواده مقدس» در این مقاله، ترجمه اصطلاح مسیحی (Holy Family) و ناظر به مریم، یوسف نجار و عیسی علیه السلام است. کاربرد این اصطلاح صرفاً در بستر مطالعه تطبیقی و برای بازتاب باور مسیحیان قبطی است.

تطبیقی این پدیده می‌پردازد. پرسش اصلی تحقیق آن است که خانواده مقدس چه نقشی در نهاده شدن مفهوم زیارت در دو مذهب ارتدکس قبطی و شیعه امامیه ایفا می‌کند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی پرسش‌های فرعی همچون چیستی مفهوم زیارت و شناخت اجمالی کلیسای ارتدکس قبطی است. براین اساس مقاله در گام نخست به مفهوم‌شناسی زیارت می‌پردازد. در ادامه، کلیسای قبطی، ویژگی‌های آن و حضور خانواده مریم مقدس در مصر تبیین می‌گردد. سپس مفهوم اهل بیت و جایگاه زیارت در مذهب شیعه واکاوی می‌شود و سرانجام، دو مذهب از منظر زیارت خانواده محور مورد تحلیل و مقایسه تطبیقی قرار می‌گیرند.

۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، مطالعات در حوزه زیارت با اقبال پژوهشگران مواجه شده است. پژوهش‌های مرتبط در سه محور تحلیل می‌شوند:

مطالعات با محوریت خانواده در سیره رضوی: رحیمی (۱۴۰۰) در مقاله «نقش رزق حلال در استحکام نهاد خانواده در سیره و سخن امام رضا علیه السلام» با رویکردی تحلیلی-روایی، رزق حلال را رکن انسجام خانواده دانسته، اما فاقد رویکرد تطبیقی است. از سویی، عظیم‌زاده اردبیلی و ذبیحی (۱۴۰۰) در «مؤلفه‌های سلامت و بهداشت روان خانواده در روایت‌های رضوی» بر سلامت روان تمرکز دارند بدون آن‌که پیوندی با زیارت برقرار کنند. خارستانی و سیفی (۱۴۰۰) نیز در «موانع و راهکارهای تحکیم نهاد خانواده از منظر سیره و آموزه‌های رضوی» و رفسنجانی مقدم و همکاران (۱۳۹۹) در پژوهش «الگوها و معیارهای تربیتی و استمرار خانواده متعالی در فرهنگ رضوی» نیز در محدوده یک دین باقی مانده‌اند. وجه مشترک این آثار، رویکرد درون‌دینی به خانواده و غفلت از مفهوم «خانواده به مثابه محور تقدس و زیارت» است.

مطالعات با محوریت زیارت امام رضا علیه السلام: کشاورز و دلبری (۱۳۹۹) در «مطالعه تأثیرات فرهنگی و اجتماعی زیارت امام رضا علیه السلام» کارکردهای تمدنی را بررسی کرده‌اند اما به وجه الهیاتی و نسبت آن با خانواده پرداخته‌اند. شیرمحمدی و همکاران (۱۴۰۱) در «نقش زیارت حرم امام رضا علیه السلام در کیفیت زندگی» تنها بر پیامدهای زیارت متمرکزند. فاضلی و اکبری (۱۳۹۸) نیز در پژوهش «تغییرات معناشناختی کنش زیارت» با رویکرد پدیدارشناختی، زیارت را کنشی معنا ساز می‌بینند، اما فاقد نگاه تطبیقی میان ادیان‌اند.

مطالعات تطبیقی و پدیدارشناختی: خزعلی و انصاری‌نیا (۱۳۹۹) در «تحلیل گفتمان ادیان

در مناظره امام رضا علیه السلام با علمای مسیح و یهود، بعد تطبیقی دارند اما تمرکزشان بر گفتمان کلامی است. خان محمدی و اثنی عشران (۱۴۰۱) در «بررسی پدیدارشناختی زیارت زنانه» نیز به یک امامزاده در ایران محدود بوده و فاقد مقایسه بین ادیانی است. **شکاف پژوهشی:** هیچ یک از پژوهش‌های موجود، «خانواده» را در مقام «عامل تقدس بخشی» و «محور تکون زیارت» بررسی نکرده‌اند. همچنین مطالعه‌ای الهیاتی-تطبیقی که زیارت را در نسبت با «خانواده مقدس» در دو سنت شیعه و قبطی با تأکید بر آموزه‌های امام رضا علیه السلام مقایسه کند، یافت نشده است.

۳. روش پژوهش و چارچوب نظری

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و در چارچوب مطالعات تطبیقی ادیان، نسبت میان «خانواده مقدس» و «زیارت» را در کلیسای ارتدکس قبطی و شیعه امامیه واکاوی می‌کند. داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای گردآوری و با تکنیک تحلیل محتوای کیفی بررسی شده‌اند. چارچوب نظری مقاله بر دو مفهوم «امر قدسی» و «تجلی تقدس در مکان» استوار است. بر پایه دیدگاه میرچا الیاده (۱۳۷۸)، تقدس کیفیتی وجودی است که با تجلی در مکان یا زمان، آن را از امور عادی جدا می‌سازد و به «مرکز جهان» بدل می‌کند؛ نقطه‌ای که زمین و آسمان را پیوند می‌دهد. رودلف اتو (۱۳۸۰) نیز جوهر دین را در «امر قدسی» می‌جوید؛ آمیزه‌ای از جذب و هیبت که مؤمن را به تقرّب فرا می‌خواند. در ادیان ابراهیمی، سرچشمه تقدس، جامعه و قرارداد بشری نیست، بلکه «اصطفاء» الهی است و مکان، واسطه آشکارسازی آن به شمار می‌رود.

در هر دو مذهب مورد مطالعه، این واسطه‌گری در قالب «خانواده» تجسم یافته است: در کلیسای قبطی، سفر عیسی، مریم و یوسف نجار به مصر، جغرافیایی از اماکن مقدس را پدید آورده و در شیعه، اهل بیت علیهم السلام هر مکان منتسب به خود را متبرک و شایسته زیارت می‌سازند. این چارچوب، تحلیل را از توصیف صرف فراتر می‌برد و چرایی محوریت خانواده در تقدس بخشی به مکان را تبیین می‌کند.

۴. مفهوم شناسی

برای ورود به بحث، مفهوم لغوی و اصطلاحی زیارت را بررسی می‌کنیم.

۴-۱. زیارت

واژه «زیارت» مصدر از ریشه «زور» و به معنای روی گرداندن، عدول و مایل شدن از چیزی به چیز دیگر است؛ شخص زائر هنگام زیارت از غیر مزور روی گردان می‌شود (ابن منظور،

۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۲۴؛ ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۶؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۸۴. معادل لاتین آن «پرگرمیج»^۱ و به معنای «عبور از سرزمین‌ها» است. زیارت پدیده‌ای جهانی است و با وجود تفاوت‌های شکلی، معمولاً از الگویی واحد پیروی می‌کند. زائر به واسطه احساس تقدسی که برای زیارتگاه قائل است، به سوی آن سفر می‌کند (جانستون، ۱۳۹۷، ص ۱۷) و جذبه امر قدسی او را به خود می‌کشد (اتو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸). نمونه شاخص این کشش، فرمان خداوند به موسی در طور سیناست که آن مکان را از دیگر اماکن متمایز ساخت: «کفش‌هایت را از پاهایت بیرون بیاور، چون مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدسی است» (خروج ۳: ۵).

از نگاه ادیان، مکان مقدس «مرکز جهان» و مکانی مرتفع و بلند است (الیاده، ۱۳۷۸، ص ۲۱). بر پایه سنت‌های ابراهیمی، نخستین مکان رفیع تجلی خداوند باغ عدن است؛ نهری از آن بیرون می‌آید که چهار شعبه آن سرزمین‌های مجاور را آبیاری می‌کند (پیدایش ۲: ۱۰). قرآن کریم نیز درباره خروج آدم و حوا از جنت، تعبیر «هبوط» را به کار برده است (طه/۱۲۳). مرکزیت مکان مقدس، حرکت به سوی آن را موجه می‌سازد و فرازمندی آن دشواری‌های مسیر را نمایان می‌کند؛ دشواری‌ای که زائر آگاهانه بر خود هموار می‌سازد تا به مقصد دست یابد (الیاده، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

این تعریف پدیدارشناسانه، هنگامی که در ترازوی تعالیم امام رضا علیه‌السلام نهاده شود، عمق بیشتری می‌یابد. ایشان زیارت را «تجدید عهد و پیمان با امام معصوم علیه‌السلام» تعریف می‌کنند: «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ... زِيَارَةُ قُبُورِهِمْ...؛ هر امامی برگردن دوستان و شیعیان خود عهد و پیمانی دارد و از جمله وفای کامل به این عهد و نیکو به‌جای آوردن آن، زیارت قبور آنان است» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۶۷). در این نگاه، زیارت حرکتی وجودی برای استحکام پیوند ولایی است و شالوده معنایی آن را از «مکان‌محوری» به «امام‌محوری» تغییر می‌دهد. مکمل این نگاه، باور به حیات و آگاهی امام معصوم علیه‌السلام است؛ چنان‌که در اذن ورود به حرم‌ها عرضه می‌شود: «...أَحْيَاءُ، عِنْدَكَ يُرْزَقُونَ، يَرَوْنَ مَقَامِي، وَيَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَيَرُدُّونَ سَلَامِي؛ .. [پیامبرت و جانشینانت] همواره زنده‌اند و نزد تو روزی داده می‌شوند؛ جای ایستادن مرا می‌بینند، سختم را می‌شنوند و سلام مرا پاسخ می‌دهند» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۲). بدین سان زیارت از منظر امام رضا علیه‌السلام نه کنشی یک‌سویه، که تجدید پیمانی زنده با امامی زنده و حاضر است.

۵. کلیسای قبطی و زیارت خانواده مقدس

برای تحلیل نقش خانواده مقدس در مفهوم زیارت قبطی، شناخت پیشینه تاریخی و الهیاتی این کلیسا ضروری است. مسیحیت قبطی به عنوان یکی از کهن ترین شاخه های مسیحیت شرقی، از قرون نخستین در مصر ریشه دوانده و هویت خود را تا امروز حفظ کرده است. حضور عینی مریم مقدس، عیسی مسیح و یوسف نجار در خاک مصر و استقرار آنان در مواضع گوناگون، جغرافیایی از اماکن مقدس را پدید آورد که بعدها به زیارتگاه های رسمی این کلیسا بدل شد. این بخش ابعاد گوناگون این پیوند تاریخی-الهیاتی را در چهار محور متوالی واکاوی می کند.

۱-۵. تعریف و جایگاه خانواده مقدس در مسیحیت قبطی

اصطلاح «خانواده مقدس» در مسیحیت به عیسی مسیح در سن کودکی، مریم مقدس و یوسف نجار اطلاق می گردد. روایت های این خانواده عمدتاً در انجیل متی و انجیل لوقا آمده است. در این میان تکریم مریم مقدس به عنوان «مادر خدا»^۱ جایگاهی ویژه دارد؛ مهم ترین اماکن مقدس در مسیحیت آن هایی اند که با مریم پیوند دارند و خاستگاهشان معمولاً به ظهور خاصی از او بازمی گردد (آن ماری بی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۲). در کلیسای قبطی، این تکریم ابعادی منحصربه فرد یافته است. حضور تاریخی مریم در خاک مصر، پیوندی ناگسستنی میان هویت قبطی و شخص او ایجاد کرده است. تکریم مریم مقدس در کلیسای قبطی، برخلاف بسیاری از سنت های مسیحی، ریشه در رویدادی تاریخی دارد: سفر خانواده مقدس به مصر.

۲-۵. کلیسای ارتدکس قبطی: خاستگاه و هویت

کلیسای قبطی از آغاز ظهور مسیحیت در مصر حضور داشته و با وجود فراز و نشیب های تاریخی، توانسته فعالیت خود را در شمال آفریقا حفظ نماید و در قرن نوزدهم رسماً خود را «کلیسای ارتدکس قبطی» معرفی کند (صالح، ۱۳۹۵، ص ۷۲). این کلیسا پیشینه خود را به مرقس، نویسنده یکی از انجیل چهارگانه می رساند. بنا بر نقل اوسابیوس، مرقس پس از مرگ پطرس حواری به اسکندریه رفت و در آنجا به تبلیغ انجیل خویش پرداخت (اوسابیوس، ۱۹۶۵، ص ۸۹). امروزه قبطیان مهم ترین اقلیت دینی مصر را تشکیل می دهند و جمعیت آنان حدود هفت میلیون تن برآورد می شود (فلین، ۲۰۰۷، ص ۱۹۱).

۱. تعبیر «مادر خدا» ویژه الهیات مسیحی و برآمده از باور به الوهیت عیسی علیه السلام است. در نگاه شیعی، حضرت مریم سلام الله علیها مادر عیسی، پیامبر الهی است لذا تعبیر مذکور پذیرفته نیست (مانده/۷۲). ذکر آن در این پژوهش صرفاً برای مقایسه تطبیقی و بازتاب باور مسیحیان قبطی است و به هیچ روی بیانگر دیدگاه شیعه نمی باشد.

۳-۵. حضرت مریم در کلیسای قبطی و نسبت آن با زیارت

تقویم مذهبی کلیسای قبطی پیوندی تنگاتنگ با حضرت مریم دارد؛ امری که بیش از هر چیز از حضور آن حضرت در مصر ناشی می‌شود. مسیحیان قبطی در کنار باور به بکارت همیشگی، معصومیت از گناه اولیه^۱ و عروج مریم، وصف «مادر خدا» بودن را برجسته می‌سازند (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵). این آموزه در شورای افسس (۴۳۱م) در مقابل دیدگاه نسطور تثبیت شد و سیریل اسکندرانی، اسقف برجسته کلیسای اسکندریه، نقشی تعیین کننده در این تثبیت ایفا کرد (باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۷). کلیسای قبطی همچنین به شفاعت مریم باور دارد و آن را مقدم بر شفاعت ملائکه می‌داند (الیاس، ۲۰۰۸، ص ۱۶۰-۱۵۷). این جایگاه ممتاز مریم در الهیات قبطی، مستقیماً به تقدس‌یابی مکان‌های مرتبط با او انجامیده و شالوده زیارت قبطی را شکل داده است.

۴-۵. سفر تاریخی خانواده مقدس به مصر

حضور مریم مقدس به همراه عیسی علیه‌السلام در مصر را می‌توان مهم‌ترین خاستگاه تاریخی برای تکریم او در کلیسای قبطی دانست. سران این کلیسا بارها این رویداد را افتخاری منحصر به فرد خوانده و سرزمین مصر را پناهگاه خانواده مقدس معرفی کرده‌اند. این سفر از بیت لحم در فلسطین آغاز شد؛ خانواده مقدس از طریق صحرای سینا وارد شمال مصر گردید و پس از بهبود اوضاع به فلسطین بازگشت. مسیر رفت و برگشت حدود سه هزار و پانصد کیلومتر تخمین زده شده است.

بر پایه روایت انجیل متی، یوسف نجار در خواب فرمان یافت که خانواده را به مصر ببرد و این اقامت تا مرگ هیرودس ادامه یافت: «و چون ایشان روانه شدند، ناگاه فرشته خداوند در خواب به یوسف ظاهر شده، گفت: برخیز و طفل و مادرش را برداشته به مصر فرار کن... پس شبانگاه برخاسته، طفل و مادر او را برداشته، به سوی مصر روانه شد» (متی ۲: ۱۵-۱۳). نویسنده انجیل متی این حضور را تحقق پیش‌گویی هوشع نبی می‌داند (هوشع ۱: ۱۱) و با شبیه‌سازی خروج عیسی از مصر با خروج بنی اسرائیل، عیسی را همان مسیح موعود^۲ معرفی می‌کند (میچ، ۲۰۱۰، ص ۹). پس از مرگ هیرودس، خانواده مقدس به جای اورشلیم راهی ناصره شد (متی ۲: ۲۳-۱۹؛ هاشمی، ۲۰۰۳، ص ۶۴ و ۶۵).

۱. شایان توجه است که آموزه «معصومیت از گناه اولیه» در چارچوب الهیات مسیحی معنا می‌یابد. در اندیشه شیعی، گناه ذاتی و موروثی برای هیچ انسانی پذیرفته نیست (روم/۳۰).

۲. تعبیر «پسر خدا» در الهیات مسیحی به رابطه ویژه عیسی با خداوند اشاره دارد. در نگاه شیعی و قرآنی، عیسی علیه‌السلام بنده برگزیده و پیامبر خداست و هر گونه فرزندخواندگی الهی مردود شمرده می‌شود (مریم/۳۰).

اگرچه حضور خانواده مقدس در مصر تنها در انجیل متی نقل شده، از منظر تاریخی نیز تأیید شده است. مصر خارج از قلمرو هیروُدس بود و راه ساحلی «راه دریا» سفر میان مصر و یهودیه را آسان می‌ساخت (ویکتور، ۱۹۶۷، ص ۱۰۶). آلبرایت تصریح می‌کند که هیچ دلیلی برای تردید در تاریخی بودن این داستان وجود ندارد (آلبرایت و من، ۱۹۷۱، ج ۲۶، ص ۱۷). آر تی فرانس نیز انتخاب مصر از سوی یوسف را همسو با رویه فلسطینیان می‌داند که برای فرار از انتقام دولت به مصر پناه می‌بردند (فرانس، ۱۹۸۱، ص ۲۵۷).

۵-۵. جغرافیای زیارتی خانواده مقدس در مصر

در سراسر مصر کلیساها و زیارتگاه‌های متعددی وجود دارد که مکان‌های اقامت خانواده مقدس را مشخص می‌کنند. مسیر خانواده مقدس ۲۵ نقطه را در ۸ استان شمال سینا، الشرقیه، الغربیه، کفر الشیخ، البحیره، القاهره، المنیا و اسیوط در بر می‌گیرد (پیوست شماره یک). در بسیاری از این نقاط، کلیساهایی بنا شده است از جمله کلیسای «ابی سرجه» در استان کفر شیخ که محل دقیق جاگذاری عیسی مسیح در مقام طفل در آن نشانه‌گذاری شده است. در شهر سخا نیز که از اقامتگاه‌های پیشین خانواده مقدس است، سنگی وجود دارد که قبطیان معتقدند جای پای عیسی در دوسالگی بر آن نقش بسته است؛ از همین رو این منطقه «بیخا ایسوس» به معنای قدمگاه یسوع خوانده می‌شود (الیاس، ۲۰۰۸، ص ۱۱۶).

این حضور منحصربه‌فرد سبب شده است اعیاد و مراسم مرتبط با مریم جایگاهی ویژه در کلیسای قبطی داشته باشد؛ به گونه‌ای که در طول یک سال مسیحی، بیش از ۳۲ جشن به افتخار آن حضرت برگزار می‌شود (مولند، ۱۳۶۸، ص ۵۲). بیست و یکم هر ماه قبطی به روز یادبود مریم اختصاص دارد و مهم‌ترین مناسبت، سالروز تجلیات مریم در سرزمین مصر است. برجسته‌ترین این تجلیات از نگاه کلیسای قبطی، تجلی مریم در منطقه زیتون قاهره است که در آوریل ۱۶۸۴ میلادی رخ داد و چند شب ادامه یافت (الیاس، ۲۰۰۸، ص ۱۵۷-۱۶۰). جغرافیای مقدس قبطی نه فقط بر مکان‌های تاریخی اقامت خانواده مقدس بلکه بر تجربه‌های معنوی مداوم از حضور مریم استوار است؛ ترکیبی از تاریخ و تجلی که شالوده زیارت قبطی را شکل می‌دهد.

۶. مذهب شیعه و زیارت اهل بیت علیهم السلام

ترکیب «اهل بیت» در اصل «اهل بیت النبوه صلی الله علیه و آله و سلم» بوده که به اختصار «اهل البیت علیهم السلام» گفته می‌شود. مراد از «بیت» در این ترکیب، خانه ظاهری و مسکونی نیست بلکه مکان مشترکی است که افراد بر اساس قرابت سببی، نسبی یا رفاقت گرد هم

می آیند. «بیت» در تعبیر «اهل بیت النبوه صلی الله علیه و آله و سلم» نیز بر قدر جامعی دلالت دارد که افراد محدودی را با ویژگی های خاص گرد می آورد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۱۶۴). به بیان دقیق تر، اضافه «بیت» به «نبوت» از نوع اضافه لامیه است یعنی «بیت للنبوه»، خانه ای که به شخصیت حقوقی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تعلق دارد (همان، ص ۱۶۵). بر این اساس ممکن است در خانه سنگی و گلی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کسانی حضور داشته باشند که اگرچه اهل خانه ظاهری او به شمار می آیند، اما سنخیت لازم با بیت نبوت را ندارند و از این رو در زمره اهل بیت علیهم السلام قرار نمی گیرند. در همین راستا هنگامی که ام سلمه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره اهل بیت بودن خویش پرسید، آن حضرت وی را تنها از همسران شایسته دانست، نه از اهل بیت علیهم السلام (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۳؛ کوفی، ۱۴۱۲، ص ۱۶۱).

از سوی دیگر ممکن است کسانی به دلیل برخورداری از سنخیت روحی، در حکم اهل البیت باشند، هرچند در خانه پیامبر زندگی نکرده باشند؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره سلمان فارسی فرمود: «سَلَمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۴). بنابراین، «بیت» در واژه اهل البیت بر قدر جامع اطلاق شده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۱۶۴). این خانواده مقدس در قرآن کریم ویژگی هایی دارند که از جمله آنها تطهیر و اذهاب رجس است (احزاب/۳۳).

اگرچه معنای اهل بیت در وهله نخست مفهومی عام است که هر کس با صاحب بیت نسبتی داشته باشد را در بر می گیرد، اما در عرف قرآن کریم و با توجه به قرائن متعدد، معنایی ویژه دارد. در عرف قرآن لفظ «اهل بیت» اسم خاص برای پنج تن آل عبا علیهم السلام است و بر دیگران - هرچند از اقربا و خواص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشند - اطلاق نمی شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۱۲). در حقیقت اهل بیت بودن پنج تن آل عبا علیهم السلام مورد انکار هیچ کس نیست و مفسران فریقین آن را بی نیاز از استدلال می دانند؛ حال آنکه شمول آیه بر دیگران نیازمند استدلال است. بنابراین قدر متیقن از اهل بیت علیهم السلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت فاطمه زهرا، امام حسن مجتبی و امام حسین علیهم السلام هستند. از نگاه شیعه، نه امام دیگر علیهم السلام نیز در حکم یادشده در آیه تطهیر با خمسه طیبه مشترک اند و از این رو ترکیب اهل بیت بر آنان نیز اطلاق می گردد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۲۱۴).

بر هر مسلمانی لازم است اضافه بر ایمان به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم، به اهل بیت پیامبر علیهم السلام نیز ایمان آورد. امام رضا علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و

آله و سلم فرمودند: «أَتَانِي جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ يَقُولُ رَبِّي يُفْرُكُ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لَكَ يَا مُحَمَّدٌ بَشِيرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ وَ يُؤْمِنُونَ بِكَ وَ بِأَهْلِ بَيْتِكَ بِالْجَنَّةِ فَإِنَّ لَهُمْ عِنْدِي جَزَاءَ الْحُسْنَى وَ سَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؛ جبرئیل از جانب پروردگارم نزد آمده و می گفت: پروردگار سلام می رساند و می گوید: ای محمد، مؤمنانی را که عمل صالح انجام می دهند و به تو و اهل بیت تو ایمان می آورند بشارت به بهشت بده، پس همانا برای آنان نزد من پاداش بسیار نیکوست و به زودی به بهشت وارد خواهند شد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳).

از دیدگاه شیعه اهل بیت علیهم السلام حقوقی دارند که باید آنها را شناخت و بجا آورد. امام رضا علیه السلام فرموده اند: «اتَّقُوا اللَّهَ أَيُّهَا النَّاسُ فِي نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ فَلَا تُنْفِرُوهَا عَنْكُمْ بِمَعَاصِيهِ بَلْ اسْتَدِيمُوهَا بِطَاعَتِهِ وَ شُكْرِهِ عَلَى نِعَمِهِ وَ أَيْادِيهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَا تَشْكُرُونَ اللَّهَ بِشَيْءٍ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ بَعْدَ الْاعْتِرَافِ بِحَقُوقِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ مُعَاوَنَتِكُمْ لِإِخْوَانِكُمُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى دُنْيَاهُمْ الَّتِي هِيَ مَعْبَرٌ لَهُمْ إِلَى جَنَّاتِ رَبِّهِمْ فَإِنَّ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مِنْ خَاصَّةِ اللَّهِ؛

ای مردم، تقوای الهی را در نعمت های خداوند بر خودتان رعایت کنید. پس نعمت ها را با معصیت های خدا از خودتان دور نکنید، بلکه با اطاعت خدا و شکر او به نعمت هایش آنان را پایدار نمایید و بدانید شما خدا را پس از ایمان به خدا، رسول خدا و پس از اعتراف به حقوق اولیاء الله، از آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم به چیزی محبوب تر از یاری برادران مؤمنان بر دنیایشان که محل گذر به سوی بهشت های پروردگارشان است نمی توانید شکر نمایید» (همان، ص ۱۶۷). در این حدیث در مراتب شکر نعمت های خدا، نخست ایمان به خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم، سپس اعتراف به حقوق امامان علیهم السلام از اهل بیت علیهم السلام و آنگاه یاری برادران مؤمن به دنیایشان برای گذر به سوی بهشت قرار گرفته است. بنابراین اعتراف و اقرار به حقوق اهل بیت علیهم السلام از مراتب اصلی شکر نعمت های پروردگار است.

در مذهب شیعه که به جانشینی بلا فصل علی بن ابی طالب علیه السلام برای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم باور دارد، اهل بیت علیهم السلام محور اصلی زیارت به شمار می روند. شیعیان در دوره های مختلف تاریخی و با وجود مخاطرات گوناگون، همواره به زیارت مکان های مرتبط با اهل بیت علیهم السلام و آرامگاه های آنان شتافته اند. مسیر هجرت اهل بیت علیهم السلام - همچون مسیر هجرت پیامبر از مکه به مدینه و نیز مسیر هجرت امام رضا علیه السلام از مدینه به مرو - برای شیعیان مقدس و حائز اهمیت است. در این میان، زیارت سیدالشهدا علیه السلام در کربلا جایگاهی ویژه دارد، به گونه ای که سالانه میلیون ها تن در ایام زیارتی، به ویژه اربعین، به این مکان مقدس مشرف می شوند.

تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های بنیادین «خانواده مقدس» و نقش آن در تقدس بخشی به مکان			
ردیف	مؤلفه برای تحلیل	کلیسای ارتدکس قبطی	شیعه امامیه
۱	مصادیق خانواده مقدس	عیسی مسیح (کودک) مریم مقدس (مادر خدا) یوسف نجار	اهل بیت علیهم السلام (پنج تن آل عبا به علاوه امامان معصوم علیهم السلام)
۲	منبع تقدس خانواده	اصطفای الهی پناهندگی در مصر (متی ۲: ۱۳-۱۵) تحقق پیش گویی هوشع	اصطفای الهی؛ آیه تطهیر (احزاب/۳۳)؛ سنخیت روحی با بیت نبوت
۳	نقش خانواده در تقدس مکان	استقرار یا عبور آنان مکان را به «زیارتگاه» بدل می کند (قدمگاه، محل اقامت)	حضور یا انتساب مکان به ایشان، موجب «تقدس و شایستگی زیارت» می شود
۴	مهم ترین مصادیق جغرافیایی زیارت	۲۵ نقطه در ۸ استان مصر (مانند کلیسای ابی سرجه، قدمگاه بیخا ایسوس در سخا)	حرم های ائمه علیهم السلام (به ویژه کربلا، مشهد، نجف، سامرا)؛ مسیرهای هجرت
۵	رکن الهیاتی پیوند خانواده و زیارت	حضور تاریخی عینی خانواده مقدس در خاک مصر	امام معصوم علیه السلام «زنده و حاضر» و آگاه از حال زائر

جدول ۱: تحلیل تطبیقی مؤلفه‌های بنیادین «خانواده مقدس» و نقش آن در تقدس بخشی به مکان

۷. تحلیل و بررسی

برای درک تطبیقی مفهوم زیارت در دو سنت شیعه و ارتدکس قبطی، ابتدا باید بنیاد نظری «تقدس مکان» و نقش «خانواده مقدس» به مثابه کانون آن تحلیل گردد. این دو مؤلفه، محور اصلی شکل گیری مناسک زیارتی در هر دو مذهب به شمار می روند.

۷-۱. تقدس مکان و واسطه گری خانواده

زیارت در مذهب شیعه و مسیحیت ارتدکس قبطی، حول محور خانواده ای مقدس شکل گرفته که شاخص ترین ویژگی آن تقدس است. پیوند زیارت با تقدس، پیوندی ذاتی است. از نگاه برخی دین پژوهان، «قدسیت» بنیادی ترین مفهوم در عرصه دین شناسی است (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲). رودلف اتو تصریح می کند که ذات دین در کلمه «مقدس» متبلور است؛ کلمه ای چنان آکنده

از بار اخلاقی و اعتقادی که به تمامی قابل تعریف نیست (اتو، ۱۳۸۰، ص ۲۱). این تقدس مستلزم جدایی از امور عادی است؛ جدایی‌ای که در شعائر، حرم‌ها و شیوه زندگی دینی نهادینه می‌شود (کینگ، ۱۳۷۵، ص ۸۲). زائر اساساً در جست‌وجوی قداست و به قصد سهیم شدن در آن به زیارت می‌رود (ووکونیک، ۱۹۹۶، ص ۲۰).

مفهوم تقدس توجه جامعه‌شناسانی چون امیل دورکیم را نیز جلب کرده است. از دیدگاه او، دین بر پایه تمایز میان امر لاهوتی و ناسوتی تعریف می‌شود و این دوگانگی، گوه‌ری مشترک در همه ادیان است (بودن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). دورکیم سرچشمه این تمایز را «جامعه» می‌داند (دورکیم، ۱۳۹۹، ص ۹۷) اما در ادیان وحیانی، تقدس امری تکوینی و برگرفته از پیوند با خداوند است. به بیان دیگر، جامعه و مصادیق آن از جمله خانواده، تقدس ذاتی ندارند بلکه قدسیت را از منبعی والاتر دریافت می‌کنند. از این منظر، مکان مقدس ساخته بشر نیست بلکه در واقعیت جایی است که خداوند در پرتو نشانه‌ها حضور می‌یابد و پلی میان این جهان و جهان فراتر می‌سازد (جانستون، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰).

معیار تقدس در ادیان ابراهیمی، «اصطفاء» و انتخاب الهی است. به تعبیر مک‌گراث، تقدس یعنی کسی یا چیزی که خداوند او را جدا کرده است (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۷۴۶). برای نمونه، یعقوب پس از رؤیای نردبان آسمانی، مکان مورد نظر را «بیت‌ایل» (خانه خدا) نامید (پیدایش ۲۸: ۱۹-۱۲) و بنی اسرائیل برای چنین مکان‌هایی واژه «قادوش» (جدا و دیگر) را به کار می‌بردند (آرمسترانگ، ۱۴۰۰، ص ۱۲). آگوستین قدیس نیز تصریح می‌کند که آنچه اورشلیم را مقدس ساخت، بنای معبد به عنوان «خانه خدا» بود (آگوستین، ۱۳۹۸، ص ۷۳۶).

این نگاه که تقدس امری جعلی و برخاسته از قراردادهای اجتماعی نیست، در آموزه‌های امام رضا علیه السلام ریشه‌ای الهیاتی می‌یابد. ایشان در تبیین مراتب شکر نعمت، پس از ایمان به خدا و رسول، «اعتراف به حقوق اولیاء الله از آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم» را شرط اصلی می‌دانند: «وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَا تَشْكُرُونَ اللَّهَ بِشَيْءٍ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَبَعْدَ الْأَعْتِرَافِ بِحُقُوقِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ...» و بدانید که پس از ایمان به خدا و رسولش و پس از اعتراف به حقوق اولیای الهی، با هیچ چیز دیگری خدا را سپاس نگفته‌اید...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۷). از جمله این حقوق، حرمت نهادن به مکان‌هایی است که به واسطه حضور یا انتساب به آن بزرگواران، متبرک شده‌اند. تقدس مکان نزد شیعه محصول یک سنت اجتماعی نیست بلکه در اصل ثمره پیوند آن با مقام «ولّی خدا» است و زائر با این اعتراف و گرامیداشت، مرتبه‌ای از شکر الهی را به جای می‌آورد.

۲-۷. تحلیلی تطبیقی بر خانواده مقدس به مثابه کانون تقدس

گذشته از اشارات متون مقدس، راه دیگری که برای شناسایی و کشف تقدس یک مکان یا مسیر کارآمد است، حضور اشخاص یا گروه‌های خاص، مانند خانواده انبیا و اولیاست. در برخی مذاهب، از جمله دو مذهب مورد مطالعه در این مقاله (شیعه و ارتدکس قبطی)، کشف و شهود تقدس از رهگذر یک خانواده رقم می‌خورد، به گونه‌ای که زائر با زیارت اماکن و اشیای مربوط به اعضای آن خانواده به هدف خود از زیارت نائل می‌شود.

پس از رسمیت یافتن مسیحیت در قرن چهارم میلادی، زیارت اماکن مقدس در میان مسیحیان رواج یافت. محور این زیارت‌ها در وهله نخست، خانواده مقدس و به‌ویژه عیسی و مادرش مریم بود. در نخستین گام، محل به صلیب کشیده‌شدن عیسی حفاری شد و صلیب او کشف گردید. سپس به دستور قسطنطین، بر فراز قبر خالی عیسی، کلیسای رستاخیز^۱ بنا شد که تا امروز یکی از مهم‌ترین زیارتگاه‌های مسیحیان است. صلیبیان برای دستیابی به این کلیسا جنگ‌های صلیبی را به راه انداختند و کشته‌شدن در آن نبردها را شهادت می‌دانستند (آناتولیوس و براون، ۲۰۰۹، ص ۵۶ و ۵۷). مسیحیان همچنین کلیساهای بشارت در ناصره، مهد در بیت‌لحم، میلاد یحیی، موعظه روی کوه، تبدیل آب به شراب، تکثیر نان و ماهی، بانگ خروس و باغ جتسمانی را زیارت می‌کنند (رسول‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۷۵).

دیگر عضو خانواده مقدس، مریم نیز در الهیات مسیحی و زندگی عبادی جایگاهی والا دارد. نام و ستایش مریم در کنار اقا نیم سه گانه دیده می‌شود.^۲ شورای افسس (۴۳۱م) به او لقب «مادر خدا» داد و پس از شورای دوم قسطنطنیه (۵۵۳م)، «همیشه باکره» نیز از اوصاف او گردید. ارتدکس‌ها همانند کاتولیک‌ها باور دارند که مریم حتی پس از تولد مسیح باکره ماند (رومن، ۲۰۰۵، ج ۹، ص ۲۴۹). افزون بر زیارت مکان‌های تولد، مرگ و رستاخیز عیسی، قدمگاه‌های مریم و آثار بازمانده از او نیز زیارت می‌شود (فردجیان، ۲۰۰۵، ج ۱۱، ص ۳۳۵) حتی شمایل مریم برای مسیحیان مایه برکت شناخته می‌شود؛ برای نمونه، یکی از حوزه‌های پژوهشی اندیشمندان ارتدکس، نقش معجزه‌آسای شمایل مریم در شهر ولادیمیر و تأثیر آن بر حیات شهری و هنرمندان در طول تاریخ است (آنگولد، ۲۰۰۶، ص ۲۸۶). اهالی این شهر باور دارند که به سبب وجود شمایل مریم عذرا، شهرشان در طول تاریخ از هر گزندی مصون مانده است (غلامیان، ۱۳۹۶، ص ۲۰۰).

در مذهب شیعه نیز این الگوی تقدس‌بخشی از طریق خانواده نبوی به روشنی قابل مشاهده

1 . Church of the Holy Sepulchre

۲. آموزه «اقانیم سه گانه» بنیاد الهیات تثلیثی مسیحی را تشکیل می‌دهد. در اندیشه شیعی، توحید مطلق اساس اعتقادات است و تثلیث با این اصل سازگار نیست.

است. مشابه «مسیر خانواده مقدس» در مصر، هجرت تاریخی امام رضا علیه السلام از مدینه به مرو یک جغرافیای کامل از تقدس را در ایران رقم زده است اما آنچه این مسیر را برجسته می‌سازد، صرف حضور تاریخی امام نیست بلکه تبیین الهیاتی خود ایشان از این تقدس است. امام رضا علیه السلام طوس را تنها یک مقصد صرف نمی‌دانند و «مُخْتَلَف» (جایگاه آمد و شد) می‌خوانند و زیارت خود را هم سنگ جهاد و شهادت می‌نهند: «أَلَا فَمَنْ زَارَنِي فِي غُرَبَتِي كَتَبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ أَجْرَ مِائَةِ أَلْفِ شَهِيدٍ... آگاه باشید، هر که مرا در غربتم زیارت کند، خداوند عزوجل برای او پاداش صد هزار شهید می‌نویسد...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۲۸۳ و ۲۸۴). ایشان حتی عمل نماز گزاردن نزد قبرشان را مایه وجوب زیارت خود در قیامت و آمرزش الهی معرفی می‌کنند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۳۹). این تأکیدات نشان می‌دهد در کلام رضوی، یک مکان به صرف انتساب به عضوی از خاندان وحی، چنان کرامتی می‌یابد که پیمودن راه آن، عملی جهادی و عبادتی کامل تلقی می‌شود. بدین سان، مشهد مقدس تنها یک آرامگاه نیست و در واقع ثمره نهایی سفر یک خانواده الهی و تجسم عینی منطق زیارت شیعی است.

۳-۷. غایت زیارت در دو سنت قبطی و شیعی

در مذهب شیعه زیارت جزو شعائر دینی و مصداق ذکر خداوند به شمار می‌رود. زیارت اهل بیت علیهم السلام و افراد مرتبط با آنان، از یک سو تکریم خانواده مقدس را محقق می‌کند و از سوی دیگر، یادآور امر قدسی است. شاکله اساسی زیارت، مفهوم «ذکر» و یادآوری است که آن را از مقولات مشابه جدا می‌سازد. صرف ورود به یک مکان، زیارت را محقق نمی‌کند بلکه این کنش باید با اعتقاد و آدابی همراه باشد. قرآن کریم این تمایز را بادقت و ظرافت بیان کرده است؛ آنجا که پس از مرگ اصحاب کهف، دو گروه درباره مدفن آنان به بحث پرداختند: گروهی بنایی یادبود را پیشنهاد کردند و گروه دیگر - که سرانجام رأی آنان غلبه یافت - بر ساخت مسجد و مکان ذکر و یادآوری پای فشردند: «...قَالُوا أَبْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمُ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا...» گفتند بنایی بر آنان بنا کنید، پروردگارشان به [حال] آنان داناتر است. [اما] کسانی که بر کارشان پیروز شدند گفتند: بر آنان مسجدی خواهیم ساخت» (کهف/۲۱). از همین جهت می‌توان گفت زیارت همواره نمود و جلوه‌ای از یک دین زنده است (فرم، ۱۹۴۵، ج ۱۱، ص ۳۲۷). در همین راستا روایت شده است که امام هادی علیه السلام چون بیمار شدند، کسی را به نیابت از خود برای زیارت امام حسین علیه السلام به کربلا فرستادند. برای فرستاده این پرسش پیش آمد که

وقتی امام معصوم خود مستجاب الدعوه است، چه نیازی به فرستادن دیگری برای زیارت است؟ امام در پاسخ فرمودند: خداوند گرچه خالق همه مکان‌هاست، اما برخی را برگزیده و برتری بخشیده و دوست دارد که بندگان در آن مکان‌ها به یاد او باشند: «إِنَّمَا هِيَ مَوَاطِنُ يُحِبُّ اللَّهُ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا؛ اینها (این مکان‌ها) موضعی هستند که خداوند دوست دارد در آنها یاد (و ذکر) شود» (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۵۳۷).

در اینجاست که جایگاه بی‌بدیل امام رضا علیه‌السلام در تبیین فلسفه زیارت رخ می‌نماید. ایشان معنایی ژرف برای زیارت تعریف کرده‌اند که فراتر از تکریم ظاهری، بر «تجدید عهد و پیمان با امام معصوم علیه‌السلام» استوار است. امام رضا علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند: «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ وَ شِيعَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ تَمَامِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَ حُسْنِ الْأَدَاءِ زِيَارَةَ قُبُورِهِمْ فَمَنْ زَارَهُمْ رَغْبَةً فِي زِيَارَتِهِمْ وَ تَصَدِّيقًا بِمَا رَغَبُوا فِيهِ كَانَ أَنْتَهُمْ شَفَعَاءَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هر امامی بر گردن دوستان و شیعیان خود عهدي دارد و از جمله وفای کامل به این عهد و نیکو به‌جای آوردن آن، زیارت قبور آنان است. پس کسانی که با رغبت و علاقه به زیارت ایشان بشتابند و آنچه را آنان ترغیب کرده‌اند باور داشته باشند، امامان‌شان در روز قیامت شفیع آنان خواهند بود» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۶۷).

برای به‌جای آوردن شایسته این حق، رعایت آداب آن نیز ضروری است. در کتاب‌های ادعیه و زیارات، آداب فراوانی برای حضور در مرقد نورانی ائمه اطهار علیهم‌السلام بیان شده که یکی از مهم‌ترین آنها درک این حقیقت است که امام، زنده و حاضر است و بر احوال زائر آگاهی کامل دارد. چنان‌که در اذن ورود به حرم‌های نورانی این‌گونه خطاب به معصومین علیهم‌السلام وارد شده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَقِدُ حُرْمَةَ صَاحِبِ هَذَا الْمَشْهَدِ الشَّرِيفِ فِي غَيْبَتِهِ كَمَا أَعْتَقِدُهَا فِي حَضْرَتِهِ، وَأَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَخُلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَحْيَاءُ، عِنْدَكَ يَرْزُقُونَ، يَرَوْنَ مَقَامِي، وَيَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَيَرُدُّونَ سَلَامِي؛ خدایا، من حرمت صاحب این زیارتگاه شریف را در غیابش باور دارم، چنان‌که در حضورش؛ می‌دانم که رسولت و جانشینانت (درود بر آنان باد) همواره زنده‌اند و نزد تو روزی داده می‌شوند، محل ایستادنم را می‌بینند و سخنم را می‌شنوند و به سلامم پاسخ می‌دهند» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۲).

بدین‌سان، امام رضا علیه‌السلام زیارت را «پیمانی زنده و پویا میان امام و امت» تعریف می‌کنند؛ پیمانی که تجدید آن در هر زیارت، زمینه‌ساز شفاعت در قیامت و استمرار پیوند ولایی در دو جهان است. این نگاه، زیارت شیعی را از زیارت قبطی متمایز می‌سازد؛ چنان‌که در کلیسای قبطی، غایت زیارت خانواده مقدس، حرکت در مسیر «تشبه به خداوند» و رهایی از گناه ذاتی و در نهایت اتحاد با مسیح است اما در شیعه امامیه، بر پایه آموزه رضوی،

زیارت تجدید عهدی آگاهانه با امامی زنده و حاضر است که شفاعت او در قیامت، ضامن رستگاری زائر خواهد بود.

مقایسه غایت و فلسفه زیارت در دو سنت قبطی و شیعی			
ردیف	بعد مقایسه	کلیسای ارتدکس قبطی	شیعه امامیه
۱	غایت نهایی زیارت	تشبه به خداوند و اتحاد با مسیح	تجدید عهد و پیمان ولایی با امام معصوم علیه السلام
۲	جایگاه امام/قدیس در زیارت	خانواده مقدس به عنوان واسطه فیض؛ اما حضور آنان عمدتاً تاریخی	امام معصوم «زنده، حاضر، بینا و شنوا» (أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يُرْزَقُونَ)
۳	مکانیسم اثر زیارت	رهایی از گناه ذاتی از طریق فیض الهی و مشارکت در تقدس خانواده	استحکام التزام به ولایت در دنیا و حصول شفاعت در قیامت
۴	نقش «عهد و پیمان»	تصریح نشده به عنوان رکن مرکزی	محوری ترین رکن: «إِنَّ لِكُلِّ إِمَامٍ عَهْدًا فِي عُنُقِ أَوْلِيَائِهِ»
۵	نتیجه نهایی برای زائر	اتحاد وجودی با مسیح و رستگاری در پرتو خداگونگی	شفاعت امام در قیامت و رستگاری در پرتو وفاداری به عهد ولایی

جدول ۲: مقایسه غایت و فلسفه زیارت در دو سنت قبطی و شیعی

۸. نتیجه گیری

زیارت در ادیان ابراهیمی در افق جست و جوی امر قدسی و در پیوند با خداوند شکل می گیرد. هم در مذهب شیعه و هم در مسیحیت ارتدکس قبطی این باور مشترک وجود دارد که حضور و استقرار اعضای خانواده مقدس به یک مکان، هویتی ویژه و ارزشی قدسی بخشیده و آن را به زیارتگاه بدل می سازد. زیارت اماکن منتسب به خانواده مقدس، ابعد نوینی از نسبت میان خانواده و زیارت را گشوده است. در مصر، سفر یوسف نجار و مریم مقدس به همراه عیسی علیه السلام دریچه ای تازه به روی زیارت مسیحی گشود. این مسیر که امروزه «مسیر خانواده مقدس» نام گرفته، همواره شمار فراوانی از مؤمنان را به سوی خود کشانده است. در الهیات کلیسای قبطی، زیارت خانواده مقدس در امتداد فرایند «خداگونگی» قرار می گیرد؛ بدین معنا که ایمان دار مسیحی با انجام اختیاری زیارت

و در پرتو فیض الهی، از گناه ذاتی رهایی یافته، به مرتبه‌ای از تقدس و در نهایت به اتحاد با مسیح دست می‌یابد.

در مذهب شیعه، مفهوم زیارت با خانواده مقدس - که در گفتمان قرآن و سنت «اهل بیت علیهم السلام» نام گرفته - پیوندی وثیق و ناگسستنی دارد. این خاندان از ویژگی‌های منحصر به فردی چون عصمت و طهارت از گناه برخوردارند (احزاب/۳۳) و از همین رو، حضور هریک از اعضای آن در مکانی، بدان تقدس بخشیده و گستره زیارت را توسعه داده است. امروزه آرامگاه‌های اهل بیت علیهم السلام و مکان‌های منتسب به آنان، مصادیق غالب زیارت در شیعه را تشکیل می‌دهند که زیارت امام حسین علیه السلام در کربلا شاخص‌ترین آنها به شمار می‌رود. از نگاه شیعه، زیارت اهل بیت علیهم السلام کنشی معنوی، ممدوح و در راستای ذکر خداوند است و زائر از فواید این سنت، از جمله شفاعت اهل بیت علیهم السلام در قیامت، بهره‌مند می‌شود.

نقطه اوج تحلیل تطبیقی را باید در فلسفه زیارت از نگاه امام رضا علیه السلام جست‌وجو کرد. ایشان «تجدید عهد زائر با امام معصوم علیه السلام» را یکی از مهم‌ترین اسرار و غایات زیارت معرفی می‌کنند. بر پایه این آموزه، زیارت پیمانی دوباره میان امام و مأموم است؛ پیمانی که هم در دنیا التزام به ولایت را استحکام می‌بخشد و هم در آخرت، شفاعت امام را برای زائر به ارمغان می‌آورد. این تجدید عهد، در راستای غفلت‌زدایی از فرد و جامعه و غنی‌سازی معنویت آنان عمل می‌کند. بدین سان، اگر غایت زیارت در سنت قبلی «تشبه به خداوند» و «اتحاد با مسیح» است، در سنت شیعی و بر مدار کلام رضوی، غایت زیارت «تجدید پیوند ولایی با امامی زنده و حاضر» است که شفاعتش ضامن رستگاری نهایی زائر است. این تمایز مبنایی، مهم‌ترین دستاورد مقایسه تطبیقی دو سنت دینی در باب زیارت خانواده محور به شمار می‌رود.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم (۱۳۸۹ش). مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: علی ابن ابی طالب علیه السلام.
- کتاب مقدس (۱۹۹۶م) (ترجمه قدیم). انگلستان: ایلام.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). **عیون اخبار الرضا علیه السلام**. تهران: جهان.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۱۰ق). **معجم مقاییس اللغة**. بیروت: الدار الاسلامیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶ق). **لسان العرب**. بیروت: دارصدا.
- اتو، رودلف (۱۳۸۰ش). **مفهوم امر قدسی**. مترجم: همایون همتی. تهران: نقش جهان.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۳ش). **رساله‌ای در تاریخ ادیان**. مترجم: جلال ستاری. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۸ش). **مقدس و نامقدس**. مترجم: نصرالله زنگویی. تهران: سروش.
- الباس، سلیم (۲۰۰۸م). **الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والادیان (الكنیسه القبطیه)**. بیروت: مرکز الشرق الاوسط الثقافی.
- آرمسترانگ، کرن (۱۴۰۰ش). **تاریخ مختصر اسطوره**. مترجم: عباس مخبر. تهران: مرکز.
- آگوستین مقدس (۱۳۹۸ش). **شهر خدا**. مترجم: حسین توفیقی. قم: ادیان.
- آن ماری بی، بار (۱۴۰۰ش). **دائرة المعارف مصور مسیحیت**. مترجم: حبیب بشیرپور و معصومه انصاری. تهران: سایان.
- باغبانی، جواد و رسول زاده، عباس (۱۳۸۹ش). **شناخت مسیحیت**. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بروس میتفورد، میراندا (۱۳۸۸ش). **فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان**. مترجم: ابوالقاسم دادور و زهرا تاران. تهران: دانشگاه الزهرا سلام الله علیها.
- بودن، ریمون (۱۳۸۹ش). **مطالعاتی در آثار جامعه شناسان کلاسیک**. مترجم: باقر پرهام. تهران: مرکز.
- جانستون، سارا آیلز (۱۳۹۷ش). **دنیهای دنیای باستان**. مترجم: جواد فیروزی. تهران: تمدن علمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱ش). **تفسیر تسنیم**. قم: اسرا.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خارستانی، اسماعیل و سیفی، فاطمه (۱۴۰۰ش). **موانع و راهکارهای تحکیم نهاد خانواده از منظر سیره و آموزه‌های رضوی**. فرهنگ رضوی. ۲(۷). ۱۴۴-۱۰۷.
- خان‌محمدی، کریم و اثنی‌عشران، ندا (۱۴۰۱ش). **بررسی پدیدارشناختی زیارت زنانه: مطالعه موردی امامزاده محسن بن موسی بن جعفر علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۸(۳۲). ۳۶-۹.
- خزعلی، انسیه و انصاری‌نیا، زری (۱۳۹۹ش). **تحلیل گفتمان ادیان در مناظره امام رضا علیه السلام با علمای دین مسیح و یهود**. فرهنگ رضوی. ۵(۱۹). ۷۳-۱۰۴.
- دقیقیان، شیریندخت (۱۳۷۹ش). **نردبانی به آسمان نیايشگاه در فلسفه و تاریخ یهود**. تهران: ویدا.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۹ش). **ایده عمومی بی هنجاری (آنومی) در : دورکیم، از فلسفه اجتماعی تا سوسیولوژیسم معنوی**. مترجم: مهدی اصلان زاده. تهران: گام نو.

رحیمی، مرتضی (۱۴۰۰ش). نقش رزق حلال در استحکام نهاد خانواده در سیره و سخن امام رضا علیه السلام. فرهنگ رضوی. ۱(۲). ۱۵۳-۱۲۵.

رسول زاده، عباس (۱۴۰۱ش) شناخت کلیسای ارتدکس. تهران: سمت.

رضا، محمدرشید (۱۳۶۷ق). تفسیر القرآن الکریم؛ الشہیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفة.

رفسنجانی مقدم، مصطفی و همکاران (۱۳۹۹ش). الگوها و معیارهای تربیتی و استمرار خانواده متعالی در فرهنگ رضوی. فرهنگ رضوی. ۴(۱۴). ۱۴۵-۱۶۲.

ریدر، ایان (۱۴۰۰ش). زیارت. مترجم: داریوش رضاپور. تهران: حکمت سینا.

شیرمحمدی، یزدان و همکاران (۱۴۰۱ش). نقش زیارت حرم امام رضا علیه السلام در کیفیت زندگی. فرهنگ رضوی. ۹(۳۵). ۹۱-۱۲۲.

صالح، سید محمد حسن (۱۳۹۵ش). کلیسای ارتدوکس قبطی و قرائت نخستین از مسیحیت. معرفت. ۲۵(۱۱). ۷۱-۸۶.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عبد اللطیف، محمد احمد (۲۰۲۲م). محطات من رحله العائله المقدسه فی مصر. قاهره: مطبع وزاره السياحه و الآثار.

عظیم زاده اردبیلی، فاطمه، و ذبیحی، عاطفه (۱۴۰۰ش). مؤلفه های سلامت و بهداشت روان خانواده در روایت های رضوی. فرهنگ رضوی. ۱(۲). ۱۷۹-۱۵۵.

غلامیان، ربیحه (۱۳۹۶ش). شمایل نگاری در کلیسای ارتدکس جنبه های الاهیاتی و هنری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

فاضلی، نعمت الله و اکبری، زهرا (۱۳۹۸ش). تغییرات معناشناختی کنش زیارت از منظر انسان شناسی تفسیری: مطالعه موردی زائران امام رضا علیه السلام. پژوهش های اجتماعی اسلامی. ۹(۱۷). ۴۰-۱۷.

القمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.

کینگ، وینستون (۱۳۷۵ش). «مقاله دین» در: کتاب دین پژوهی. مترجم: بهاء الدین خرمشاهی. تهران: علمی و فرهنگی.

کشاورز، رضا و دلبری، سید مهدی (۱۳۹۹ش). مطالعه تأثیرات فرهنگی و اجتماعی زیارت امام رضا علیه السلام در تبادل و ارتقای فرهنگی جوامع مسلمان. فرهنگ رضوی. ۵(۱۸). ۳۷-۶۲.

کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ش) مصباح. قم: دارالرضی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش) الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، محمد بن سلیمان (۱۴۱۲ق) مناقب الامام امیرالمومنین علیه السلام. قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.

ماسون، دنیز (۱۳۸۶ش). قرآن و کتاب مقدس درون مایه های مشترک. تهران: سهرودی.

محمد زاده، سید نادر (۱۳۸۸ش). شهود و خداگونه گی در عرفان مسیحیت شرقی. پژوهش نامه ادیان. ۳(۵). ۶۷-۹۰.

محمودی، بهرام و همکاران (۱۳۸۱ش). دایرة المعارف کتاب مقدس. تهران: سرخدار.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: علامه مصطفوی.
مک گرث، آلیستر (۱۳۹۲ش). *درسنامه الهیات مسیحی*. مترجم: بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
مولند، اینار (۱۳۸۱ش). *جهان مسیحیت*. مترجم: محمد باقر انصاری. مسیح مهاجری. تهران: امیر کبیر.
هاشمی، عبدالمنعم (۲۰۰۳م). *مریم بنت عمران ام المسیح*. بیروت: دار الهلال.
همیلتون، مالکوم (۱۳۹۲ش). *جامعه شناسی دین*. مترجم: محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
وان وورست، رابرت ای (۱۳۹۳ش). *مسیحیت از لابلای متون*. مترجم: جواد باغبانی و عباس رسول زاده. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- Albright, W. F. & Mann, C. S. (1971). *Matthew. Anchor Bible*, New York, Garden City (N.Y.) : Doubleday & Company.
- Anatolios, Khaled and Brown, Stephen F. (2009). *Catholicism and Orthodox Christianity*, Chelsea House.
- Angold, Michael (2006). *the Cambridge History of Eastern Christianity: Eastern Christianity*, vol. 5, New York, Cambridge University.
- Eusebius (1965) *The History of the Church from Christ to Constantine*, trans.: J.A. Williamson, Britania.
- Feredjian, Aivazin (2005). *Eastern Christian Pilgrimage*, in: *the Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, pp. 335-337, USA, Macmillan.
- Ferm, Vergilius Ture Anselm (1945). *An Encyclopedia of Religion*. New York. the Philosophical library.
- France, Richard T (1981). *Scripture, tradition and history in the infancy narratives of Matthew*, in: *Studies of the history and tradition in the four gospels*, Volume: 2, Pages: 239-266.
- K. Flinn, Frank (2007). *Encyclopedia of Catholicism, Facts on File*, New York.
- Leirvik, Oddbjørn (2010). *Images of Jesus Christ in Islam*, 2nd Edition, London, Bloomsbury Publishing.
- Mitch, Curtis (2010) *Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*, San Francisco: Ignatius Press.
- Reumann, John (2005) "Mary", in: *Encyclopedia of Religion*, Vol. 9, pp. 249-252, USA, Macmillan.
- Vacaru, Cristian (2015). *the Biblical foundations of the pilgrimage*, *International Letters of Social and Humanistic Sciences Online*, Vol. 56, pp. 58-67.
- Victor W., Von Hagen (1967). *Roads That Led to Rome*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- Vukonic, B. (1996) *Tourism and a Religion*, New York: Pergamon

References

- The Holy Qur'an (1389 Sh). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Ali ibn Abi Talib (A.S.) Publications.
- Abd al-Latif, Muhammad Ahmad (2022). *Mahattat min Rihlat al-'A'ilah al-Muqaddasah fi Misr* [Stations from the Journey of the Holy Family in Egypt]. Cairo: Ministry of Tourism and Antiquities Press.
- Albright, W. F. & Mann, C. S. (1971). *Matthew*. Anchor Bible, New York, Garden City (N.Y.): Doubleday & Company.
- Al-Qummi, Ali ibn Ibrahim (1367 Sh). *Tafsir al-Qummi*. Qom: Dar al-Kitab.
- Anatolios, Khaled and Brown, Stephen F. (2009). *Catholicism and Orthodox Christianity*, Chelsea House.
- Angold, Michael (2006). *the Cambridge History of Eastern Christianity: Eastern Christianity*, vol. 5, New York, Cambridge University.
- Ann Marie B., Barr (1400 Sh). *Da'irat al-Ma'arif-e Mosavvar-e Masihiyyat* [The Illustrated Encyclopedia of Christianity]. Translated by Habib Bashirpour and Masoumeh Ansari. Tehran: Sayan.
- Armstrong, Karen (1400 Sh). *Tarikh-e Mokhtasar-e Ostureh* [A Short History of Myth]. Translated by Abbas Mokhtber. Tehran: Markaz.
- Azimzadeh Ardebili, Fatemeh, & Zabihi, Atefeh (1400 Sh). Components of Family Mental Health and Hygiene in Razavi Narrations. *Razavi Culture*, 1(2), 155–179.
- Baghbani, Javad, & Rasulzadeh, Abbas (1389 Sh). *Shenakht-e Masihiyyat* [Understanding Christianity]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Boudon, Raymond (1389 Sh). *Motala'ati dar Asar-e Jame'eh-shenasan-e Kelasik* [Studies in the Works of Classical Sociologists]. Translated by Bagher Parham. Tehran: Markaz.
- Bruce-Mitford, Miranda (1388 Sh). *Farhang-e Mosavvar-e Namad-ha va Neshan-ha dar Jahan* [The Illustrated Book of Signs and Symbols]. Translated by Abolqasem Dadvar and Zahra Taran. Tehran: Al-Zahra University.
- Daqiqian, Shirindokht (1379 Sh/2000). *Nardebani be Aseman: Niayeshgah dar Fal-safah va Tarikh-e Yahud* [A Ladder to Heaven: The Place of Worship in Jewish Philosophy and History]. Tehran: Vida.
- Durkheim, Emile (1399 Sh). The General Idea of Anomie. In: Durkheim, Az *Fal-safah-ye Ejtema'i ta Sosiologism-e Ma'navi* [From Social Philosophy to Spiritual Sociologism]. Translated by Mehdi Aslanzadeh. Tehran: Gam-e No.
- Eliade, Mircea (1373 Sh). *Resaleh-i dar Tarikh-e Adyan* [A Treatise on the History of Religions]. Translated by Jalal Sattari. Tehran: Soroush.
- Eliade, Mircea (1378 Sh). *Moqaddas va Na-Moqaddas* [The Sacred and the Profane]. Translated by Nasrollah Zanguyi. Tehran: Soroush.
- Elias, Salim (2008). *Al-Mawsu'ah al-Kubra li al-Madhahib wa al-Firqah wa al-Adyan* (Al-Kanisah al-Qibtiyyah) [The Grand Encyclopedia of Sects, Denominations, and Religions (The Coptic Church)]. Beirut: Middle East Cultural Center.
- Eusebius (1965) *The History of the Church from Christ to Constantine*, trans.: J.A. Williamson, Britania.

- Fazeli, Ne'matollah, & Akbari, Zahra (1398 Sh). Semantic Changes in the Act of Pilgrimage from the Perspective of Interpretive Anthropology: A Case Study of Pilgrims of Imam Reza (A.S.). *Pazhuhesh-ha-ye Ejtema'i-ye Islami* [Islamic Social Research], 9(17), 17–40.
- Feredjian, Aivazin (2005). Eastern Christian Pilgrimage, in: the Encyclopedia of Religion, Vol.11, pp.335-337, USA, Macmillan.
- Ferm, Vergilius Ture Anselm (1945). An Encyclopedia of Religion. New York. the Philosophical library.
- France, Richard T (1981). Scripture, tradition and history in the infancy narratives of Matthew, in: In: Studies of the history and tradition in the four gospels, Volume: 2, Pages: 239-266.
- Gholamian, Reyhaneh (1396 Sh). Shamayel-negari dar Kelisa-ye Ortodoks: Janbeh-ha-ye Ilahiyyati va Honari [Iconography in the Orthodox Church: Theological and Artistic Aspects]. Qom: University of Religions and Denominations.
- Hamilton, Malcolm (1392 Sh). Jame'eh-shenasi-ye Din [The Sociology of Religion]. Translated by Mohsen Thalasi. Tehran: Thalith.
- Hashemi, Abd al-Mun'im (2003). Maryam Bint 'Imran Umm al-Masih [Mary Daughter of Imran, Mother of the Messiah]. Beirut: Dar al-Hilal.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1412 AH). Wasa'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378 AH). 'Uyun Akhbar al-Reza (A.S.). Tehran: Jahan.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1410 AH). Mu'jam Maqayis al-Lughah. Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1426 AH). Lisan al-'Arab. Beirut: Dar Sadir.
- Javadi Amoli, Abdullah (1401 Sh). Tafsir-e Tasnim. Qom: Isra'.
- Johnston, Sarah Iles (1397 Sh). Din-ha-ye Donya-ye Bastan [Religions of the Ancient World]. Translated by Javad Firouzi. Tehran: Tamaddon-e Elmi.
- K. Flinn, Frank (2007). Encyclopedia of Catholicism, Facts on File, New York.
- Kaf'ami, Ibrahim ibn Ali (1405 Sh). Al-Misbah. Qom: Dar al-Radi.
- Keshavarz, Reza, & Delbari, Seyed Mehdi (1399 Sh). A Study of the Cultural and Social Impacts of the Pilgrimage of Imam Reza (A.S.) on the Cultural Exchange and Promotion of Muslim Communities. *Razavi Culture*, 5(18), 37–62.
- Khan-Mohammadi, Karim, & Osna'sharan, Neda (1401 Sh). A Phenomenological Study of Women's Pilgrimage: A Case Study of Imamzadeh Mohsen ibn Musa ibn Ja'far (A.S.). *Razavi Culture*, 8(32), 9–36.
- Kharestani, Isma'il, & Seyfi, Fatemeh (1400 Sh). Obstacles and Strategies for Strengthening the Family Institution from the Perspective of Razavi Conduct and Teachings. *Razavi Culture*, 2(7), 107–144.
- Khaz'ali, Ensieh, & Ansari-Nia, Zari (1399 Sh). Discourse Analysis of Religions in the Debate of Imam Reza (A.S.) with Christian and Jewish Scholars. *Razavi Culture*, 5(19), 73–104.
- King, Winston (1375 Sh). Article on «Religion.» In: Ketab-e Din-Pazhuhi [The Book of Religious Studies]. Translated by Baha' al-Din Khorramshahi. Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

- Kufi, Muhammad ibn Sulayman (1412 AH). *Manaqib al-Imam Amir al-Mu'minin* (A.S.). Qom: Majma' Ihya' al-Thaqafah al-Islamiyyah.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1363 Sh). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Leirvik, Oddbjørn(2010). *Images of Jesus Christ in Islam*, 2nd Edition, London, Bloomsbury Publishing.
- Masson, Denise (1386 Sh). *Qur'an va Ketab-e Moqaddas: Darunmayeh-ha-ye Moshtarak* [The Qur'an and the Bible: Common Themes]. Tehran: Suhrawardi.
- McGrath, Alister (1392 Sh). *Darsnameh-ye Ilahiyyat-e Masihi* [Christian Theology: An Introduction]. Translated by Behrouz Haddadi. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations.
- Mitch, Curtis(2010) *Ignatius Catholic Study Bible: New Testament*, San Francisco: Ignatius Press.
- Mohammadi, Bahram, et al. (1381 Sh). *Da'irat al-Ma'arif-e Ketab-e Moqaddas* [Encyclopedia of the Bible]. Tehran: Sorkhdar.
- Mohammadzadeh, Seyed Nader (1388 Sh). Witness and Theosis in Eastern Christian Mysticism. *Pazhuhesh-nameh-ye Adyan* [Journal of Religious Studies], 3(5), 67–90.
- Molland, Einar (1381 Sh). *Jahan-e Masihiyyat* [Christendom]. Translated by Mohammad Bagher Ansari and Masih Mohajeri. Tehran: Amir Kabir.
- Mustafavi, Hasan (1385 Sh). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an* [An Inquiry into the Words of the Qur'an]. Tehran: Allameh Mustafavi.
- Otto, Rudolf (1380 Sh). *Mafhum-e Amr-e Qudsi* [The Idea of the Holy]. Translated by Homayoun Hemmati. Tehran: Naqsh-e Jahan.
- Rafsanjani Moghaddam, Mostafa, et al. (1399 Sh). Educational Models and Criteria and the Continuity of the Transcendent Family in Razavi Culture. *Razavi Culture*, 4(14), 145–162.
- Rahimi, Morteza (1400 Sh). The Role of Lawful Sustenance in the Consolidation of the Family Institution in the Conduct and Speech of Imam Reza(A.S.). *Razavi Culture*, 1(2), 125–153.
- Rasulzadeh, Abbas (1401 Sh). *Shenakht-e Kelisa-ye Ortodoks* [Understanding the Orthodox Church]. Tehran: SAMT.
- Reader, Ian (1400 Sh). *Ziyarat* [Pilgrimage]. Translated by Dariush Rezapour. Tehran: Hekmat-e Sina.
- Reumann, John(2005) "Mary", in: *Encyclopedia of Religion*, Vol.9, pp.249-252, USA, Macmillan.
- Reza, Muhammad Rashid (1367 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Karim; al-Shahir bi Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Saint Augustine (1398 Sh). *Shahr-e Khoda* [The City of God]. Translated by Hossein Tofighi. Qom: Adyan.
- Saleh, Seyed Mohammad Hasan (1395 Sh). The Coptic Orthodox Church and the Earliest Reading of Christianity. *Ma'rifat*, 25(11), 71–86.
- Shirmohammadi, Yazdan, et al. (1401 Sh). The Role of Pilgrimage to the Shrine of Imam Reza(A.S.) in Quality of Life. *Razavi Culture*, 9(35), 91–122.

Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1417 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office.

The Holy Bible (1996). (Old Translation). England: Ilam.

Vacaru, Cristian(2015). the Biblical foundations of the pilgrimage, International Letters of Social and Humanistic Sciences Online, Vol. 56, pp.58-67.

Van Voorst, Robert E. (1393 Sh). Masihiyyat az La-bala-ye Motun [Christianity Through the Texts]. Translated by Javad Baghbani and Abbas Rasolzadeh. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Victor W., Von Hagen(1967). Roads That Led to Rome,London, Weidenfeld & Nicolson.

Vukonic, B.(1996) Tourism and a Religion, New York: Pergamon



پیوست شماره یک: مسیر تردد خانواده مقدس در شمال مصر بر اساس اعتقاد کلیسای ارتدکس قبطی

Examining the Role of Imam Reza (A.S.) in the Scientific Flourishing of Islamic Civilization

Reza Mollazadeh Yamchi¹ | Mohammad Sadeq Hedayatzadeh²

1. Postdoctoral Graduate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran, Tehran, Iran.

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

8 July 2025

In Revised form:

24 September 2025

Accepted:

6 December 2025

Published:

28 February 2026

Scientific progress has always been a fundamental pillar of the authority of Islamic civilization. The period of the Imamate of Imam Reza (A.S.) constitutes a decisive juncture in the history of Islam, marked by the confluence of diverse ideas and numerous intellectual challenges. The central concern of this study is to identify the principles and strategies of the model of scientific progress in the Razavi conduct (sīrah) and its implications. Employing a descriptive-analytical method based on qualitative content analysis of authoritative narrative and historical sources, this research examines the scientific and practical conduct of the Imam (A.S.). The findings demonstrate that the Razavi model constitutes a “comprehensive system of civilizational knowledge management” consisting of five interconnected pillars: linking leadership with knowledge; institutionalizing free thought through the engineering of rational debates; redefining the pursuit of knowledge as a form of intellectual jihad (jihād); cultivating civilization-building elites; and presenting a structured vision of the sciences. The central contribution of the present research lies in uncovering the inner logic of this model. By transforming political threats into civilizational opportunities, Imam Reza (A.S.) created a scientific ecosystem in which knowledge production, elite cultivation, and social cohesion are situated within an evolutionary cycle. This model can serve as a roadmap for scientific policymaking in contemporary Islamic societies.

Keywords: Imam Reza (A.S.), Scientific Conduct (Sīrah), Islamic Civilization, Free Thought, Intellectual Jihad (Jihād).



Reference: Mollazadeh Yamchi, Reza, & Hedayatzadeh, Mohammad Sadeq. (2026). An Examination of the Role of Imam Reza (A.S.) in the Scientific Flourishing of Islamic Civilization. *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10), 100-129.

Publisher: Imam Reza (A.S.) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2025.499997.1321>



1. Introduction

Throughout history, the flourishing and power of civilizations have been inextricably linked to scientific development. However, contemporary Muslim societies, despite possessing a immense civilizational heritage, face a fundamental challenge: how can they, based on their own identity and religious foundations, formulate an efficient, indigenous, and sustainable model for scientific progress to liberate themselves from stagnation, imitation, and scientific dependency on other civilizations? This necessity demands a critical and purposeful re-reading of authentic Islamic sources to extract a scientific roadmap rooted in the epistemological foundations of the faith. In this context, the *sīrah* (conduct) of the Ahl al-Bayt (A.S.), as the concrete embodiment of the teachings of the Noble Qur'an, represents the richest source for emulation. The era of the Imamate of Imam Reza (A.S.), a decisive period marked by the convergence of diverse ideas, the age of translation, and numerous intellectual challenges, provided a unique opportunity to present a practical model for the strategic management of science and civilization-building. This research seeks to fill a gap in previous studies, which have often focused on the technical analysis of his debates or the socio-cultural impacts of his presence in Iran, while neglecting to provide a comprehensive and systematic model for scientific progress.

2. Research Objectives

The primary objective of this research is to analyze and elucidate the components, strategic principles, and mechanisms of the model for scientific progress within the *sīrah* of Imam Reza (A.S.), and to analyze its practical implications for macro-scientific policymaking in contemporary societies. The main research question is: "What principles, components, and strategies constitute the model for scientific progress in the *sīrah* of Imam Reza (A.S.), and how can this model serve as a roadmap for realizing a monotheistic, science-centered society in today's world?"

3. Methodology

This research employs a qualitative approach using a "descriptive-analytical" method. Data collection was conducted through a "documentary-library" method, and its statistical population consists of historical texts and authoritative Shia *ḥadīth* collections, focusing on works such as 'Uyūn Akhbār al-Reza (A.S.) and Biḥār al-Anwār. The theoretical framework of the research is based on an interdisciplinary and integrated approach

resting on three pillars: “Religious Science,” the “Theory of Civilization-Building,” and the conceptual model of “Scientific Governance.” In the data analysis phase, the method of “qualitative content analysis” with an inductive approach was utilized; that is, by coding and categorizing historical and narrative statements related to the Imam’s scientific conduct, the main components of the scientific progress model were identified and organized within a five-part framework.

4. Findings

The research findings indicate that the model for scientific progress in the sīrah of Imam Reza (A.S.), contrary to reductionist views, is a “comprehensive system for the management of civilizational knowledge” composed of five interconnected and dynamic pillars:

1. Linking Leadership (Ziyādah) with Science: The most fundamental pillar is the inseparable bond between science and societal leadership. In this model, “science” is presented as the basis of prophetic inheritance and the primary attribute of the Imam. Aḥādīth such as “al-‘Ilmu imām al-‘amal” (Knowledge is the leader of action) and “al-‘Ilmu sulṭān” (Knowledge is authority) establish science as the necessary prerequisite for every social action and the source of true power, demonstrating that scientific development in all dimensions of life depends on leadership grounded in knowledge.

2. Institutionalizing Free-Thinking through the Engineering of Scientific Discourse: Imam Reza (A.S.), by intelligently utilizing the format of debates, transformed this political threat into a civilizational opportunity to institutionalize the culture of free-thinking. The strategic principles of his debates, rooted in verse 125 of Sūrat al-Naḥl, include inviting with “ḥikmah” (mastery of the sacred texts of religions), “maw‘īzah ḥasanah” (emphasizing fairness and ethics), and “mujādalah aḥsan” (logical argumentation avoiding disputation). The most indicative manifestation of this approach is his directive, “Fal-yas’al ghayra muḥtashim” (Let anyone with a question ask without shame or shyness), which created a safe and open environment for critique and thought. This model demonstrates that knowledge production thrives in the context of the clash of ideas, focuses on fundamental issues like monotheism (tawḥīd) and impeccability (‘iṣmah), and avoids politicization, thereby eliminating the afflictions of a scientific discourse.

3. Redefining the Pursuit of Knowledge as Scientific Jihād: Imam Reza (A.S.) elevated the pursuit of knowledge from a personal activity to a form of jihād and a religious and social duty. According to Qur’anic teachings, “commitment”

(ta‘ahhud) and “specialization” (takhaṣṣuṣ) are the two wings of this jihād. Riḍawī aḥādīth, by likening knowledge to “treasures” and questioning to their “keys,” and emphasizing that a Muslim never tires of seeking knowledge, guarantee the dynamism and continuity of this jihād.

4.Civilization-Building Nurturing of Elites (Nukhbah-parwarī): The key strategy for ensuring the sustainability of the scientific current is the purposeful training of elites who are the preservers of thought and the guardians of the Prophetic tradition. A clear example of this approach is the figure of Zakariyyā ibn Ādam, whom the Imam designated as “al-Ma’mūn ‘alā al-dīn wa al-dunyā” (the Trustworthy in religion and worldly affairs). This designation indicates that the Riḍawī model of an elite is not a one-dimensional figure, but a scholar who possesses authority in religious matters and the ability to manage the worldly and livelihood affairs of the community. Scientific deliberation with such elites is also presented as a superior form of worship.

5.Epistemic System-Building and a Structural View of the Sciences: The success of the scientific movement, in addition to elites, depends on elevating the status of science and the scholar in public belief. Through statements like “Kūnū durrātan wa lā takūnū ruwāta ḥadīth” (Be scholars who penetrate deeply into knowledge, not mere narrators of ḥadīth), the Imam shifts the criterion of value from the quantity of transmission to the quality of understanding and discernment. The culmination of this system-building is the strategy: “‘Alaynā ilqā’ al-uṣūl wa ‘alaykum al-tafīr” (It is upon us to lay down the principles, and upon you to derive the ramifications). This principle outlines an “engineering of the knowledge production system” in which the authority for deriving general principles rests with the Infallible Imam, while the task of expansion, application, and innovation lies with committed specialists. This structural approach, by directing, authenticating, and dynamizing the knowledge production process, prevents epistemological chaos and transforms science into a factor of social cohesion.

5. Conclusion and Recommendations

The central achievement of this research is the discovery of the internal logic governing the five pillars of the Riḍawī model. By transforming political threats (the forced debates of Ma’mūn) into civilizational opportunities, Imam Reza (A.S.) created a dynamic “scientific ecosystem” in which knowledge production, elite training, social cohesion, and spiritual elevation operate within an evolutionary and synergistic cycle.

While confirming the findings of previous research on debate methodology, this model goes a step further, presenting debates not merely as a polemical tool but as a “civilizational institution” for knowledge production. The innovation of this research lies in the “synthesis” and “macro-architecture” of the scattered components within the sīrah of Imam Reza (A.S.), presenting them as a coherent and strategic model. For future research, conducting comparative studies between this model and other civilizational schools of thought is recommended, as well as applied research aimed at operationalizing this model in macro-scientific policies and designing executive mechanisms for free-thinking forums (kursīhā-yi āzād-andīshī) based on the Ridāwī model.

Keywords: Imam Reza (A.S.), Model of Scientific Progress, Islamic Civilization, Free-Thinking (Āzād-andīshī), Scientific Jihād, Elite Nurturing (Nukhbah-parwarī), Epistemic System-Building.

بررسی نقش امام رضا علیه السلام در شکوفایی علمی تمدن اسلامی

رضا ملازاده بامچی[✉] | محمد صادق هدایت زاده[✉]

۱. دانش آموخته پسادکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۴/۱۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۷/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۰۹

پیشرفت علمی همواره رکن بنیادین اقتدار تمدن اسلامی بوده است. دوران امامت حضرت رضا علیه السلام، مقطعی سرنوشت ساز در تاریخ اسلام است که با تلاقی اندیشه ها و چالش های فکری متعدد همراه شد. مسئله اصلی این پژوهش شناسایی اصول و راهبردهای الگوی پیشرفت علمی در سیره رضوی و دلالت های آن است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی منابع روایی و تاریخی معتبر، به واکاوی سیره علمی و عملی امام علیه السلام پرداخته است. یافته های پژوهش نشان می دهد که الگوی رضوی، یک «نظامی جامع در مدیریت دانش تمدنی» متشکل از پنج رکن به هم پیوسته است: پیوند زعامت با علم، نهادینه سازی آزاداندیشی از طریق مهندسی مناظرات عقلانی، بازتعریف علم آموزی در قالب جهاد علمی، نخبه پروری تمدن ساز و ارائه نگاهی ساختارمند به علوم است. دستاورد محوری تحقیق حاضر، کشف منطق درونی این الگوست. امام علیه السلام با تبدیل تهدیدهای سیاسی به فرصت های تمدنی، زیست بومی علمی خلق کردند که در آن تولید دانش، تربیت نخبگان و انسجام اجتماعی در چرخه های تکاملی قرار می گیرد. این الگو می تواند نقشه راهی برای سیاست گذاری علمی در جوامع اسلامی معاصر ارائه دهد.

کلیدواژه ها: امام رضا علیه السلام، سیره علمی، تمدن اسلامی، آزاداندیشی، جهاد علمی.



استناد: ملازاده بامچی، رضا و هدایت زاده، محمدصادق. (۱۴۰۴). بررسی نقش امام رضا علیه السلام در شکوفایی علمی تمدن اسلامی. امام رضا علیه السلام و علوم روز. ۱۰۳. ۱۲۹-۱۰۰.

ناشر: دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام

۱. بیان مسئله

پیشرفت و بالندگی تمدن‌ها در طول تاریخ پیوندی ناگسستنی با توسعه علمی داشته است. با این حال جوامع اسلامی معاصر با وجود برخورداری از میراث عظیم تمدنی، با چالشی بنیادین مواجه هستند. سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان بر اساس مبانی هویتی و دینی خود، الگویی کارآمد، بومی و پایدار برای پیشرفت علمی تدوین نمود تا از ایستایی، تقلید و وابستگی علمی به تمدن‌های دیگر رهایی یابد؟ این چالش، ضرورت بازخوانی انتقادی و هدفمند منابع اصیل اسلامی را دوچندان می‌سازد؛ بازخوانی‌ای که هدف آن استخراج نقشه راهی علمی، مبتنی بر بنیان‌های معرفتی دین باشد. در نگرش اسلامی، علم «حیات قلوب و روشنائی دیدگان از ظلمت» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۸۸) و اساس همه نیکی‌هاست و شرافت آن به شرافت موضوع‌اش بستگی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۴۰). بنابراین هر الگوی پیشرفت علمی برآمده از این نگرش باید توسعه را در راستای اهداف متعالی توحیدی جهت‌دهی کند.

سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌عنوان تجسم عینی تعالیم قرآن کریم، غنی‌ترین منبع برای الگوبرداری است. دوران امامت حضرت رضا علیه‌السلام که از سوی پدر بزرگوارشان به «عالم آل محمد صلی‌الله علیه و آله و سلم» ملقب گردیدند، مقطعی سرنوشت‌ساز در تاریخ اسلام به شمار می‌رود. هم‌زمانی این دوره با عصر ترجمه و تلاقی افکار و مکاتب گوناگون از یک سو، و مواجهه هوشمندانه امام با چالش‌ها و تهدیدهای سیاسی-فکری دستگاه خلافت عباسی از سوی دیگر (حسینی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۵)، ایشان را در موقعیتی بی‌بدیل برای ارائه الگویی عملی از مدیریت راهبردی علم و تمدن‌سازی قرار داد. با وجود پژوهش‌های ارزشمند صورت گرفته پیرامون سیره رضوی، اغلب این تحقیقات یا بر تحلیل فنی مناظرات متمرکز بوده‌اند (حسینی و همکاران، ۱۳۹۷؛ رضازاده و فارسی نژاد، ۱۳۹۴) و یا به تأثیرات اجتماعی-فرهنگی حضور ایشان در ایران پرداخته‌اند (اکبری، ۱۳۹۲). خلأ مشهود در این میان، فقدان مطالعات میان‌رشته‌ای و نظام‌مند با رویکرد «مدیریت علمی و سیاست‌گذاری دانش» است؛ مطالعاتی که بتوانند از مجموع سیره علمی و عملی امام، الگویی جامع و راهبردی برای پیشرفت علمی استخراج کنند.

هدف از این پژوهش، واکاوی و تبیین مؤلفه‌ها، اصول راهبردی و سازوکارهای الگوی پیشرفت علمی در سیره امام رضا علیه‌السلام و تحلیل دلالت‌های عملی آن برای سیاست‌گذاری‌های کلان علمی در جوامع معاصر است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که: «الگوی پیشرفت علمی در سیره امام رضا علیه‌السلام از چه اصول، مؤلفه‌ها و

راهبردهایی تشکیل شده و این الگو چگونه می تواند به مثابه نقشه راهی برای تحقق یک جامعه علم محور توحیدی در دنیای امروز به کار گرفته شود؟». ضرورت این تحقیق پر کردن شکاف نظری موجود و ارائه چارچوبی نظام مند، برآمده از سنت اسلامی، برای مواجهه فعال و مولد با چالش های علمی-تمدنی عصر حاضر است.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه سیره علمی امام رضا علیه السلام و نقش آن در شکوفایی تمدن اسلامی، از ابعاد گوناگونی در پژوهش های پیشین مورد توجه قرار گرفته است. عمده این تحقیقات را می توان در چند دسته اصلی جای داد. نخست، پژوهش هایی که بر روش شناسی مناظرات علمی امام علیه السلام تمرکز دارند. حسینی و همکاران (۱۳۹۷) در این حوزه، مؤلفه های مناظرات رضوی را در سه قالب شاخص های اخلاقی، منطقی و آزاداندیشانه طبقه بندی کرده و آن را الگویی برای آزاداندیشی دینی در دنیای معاصر دانسته اند. در همین راستا رضا زاده و فارسی نژاد (۱۳۹۴) با نگاهی دقیق تر اصول حاکم بر مناظرات را به دو دسته علمی و اخلاقی تقسیم کرده اند. این دسته از آثار عمدتاً بر سازوکار یک ابزار علمی یعنی «مناظره» بحث کردند.

دسته دوم پژوهش ها، نگاهی زمینه محور و تمدنی به عصر امام رضا علیه السلام دارند. برای نمونه خوش منش (۱۳۹۲) در یک مطالعه تطبیقی میان سیره تمدنی حضرت ابراهیم و امام رضا علیه السلام، حضور ایشان در حوزه های مهم تمدنی و مواجهه آنان با ادیان گوناگون را بررسی کرده است. همچنین اکبری (۱۳۹۲) به طور خاص به نقش حضور امام در خراسان و تأثیر آن در ایجاد فضای آزاداندیشی علمی در شهر مرو پرداخته و این اقدام را نقطه عطفی در تاریخ حکومت عباسیان معرفی می کند. از سوی دیگر عبدالحسین زاده و لطیفی (۱۳۹۵) بر بُعد اجتماعی سیره امام تمرکز داشته و به نقش نهادهای دینی و مشارکت های مردمی در رفع محرومیت پرداخته اند که اگرچه ارزشمند است اما ارتباط مستقیمی با راهبردهای تولید و توسعه علم ندارد.

مرور ادبیات موجود نشان می دهد که اغلب پژوهش ها یا به تحلیل فنی «مناظرات» محدود شده اند و یا به تأثیرات سیاسی و فرهنگی حضور امام در ایران پرداخته اند. وجه مغفول مانده در این میان، فقدان یک تحلیل جامع و اصولی برای استخراج یک «الگوی نظام مند پیشرفت علمی» از مجموع سیره علمی و عملی امام رضا علیه السلام است. نوآوری پژوهش حاضر در این است که با نگاهی راهبردی، به واکاوی پیوند رهبری و علم، نهادهای سازی آزاداندیشی، مفهوم سازی جهاد علمی، نخبه پروری و ارتقای شأن اجتماعی علم می پردازد تا دلالت های عملی آن را برای سیاست گذاری علمی استخراج کند.

۳. چارچوب نظری و روش پژوهش

پژوهش حاضر از منظر چارچوب نظری، رویکردی میان‌رشته‌ای و تلفیقی را دنبال می‌کند که بر پایه سه رکن اصلی بنا شده است. نخست، در سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، این تحقیق بر مبانی «علم دینی» استوار است. برخلاف دیدگاه‌های پوزیتیویستی^۱ که علم را صرفاً پدیده‌ای خنثی و فارغ از ارزش‌های فرهنگی و دینی می‌پندارند، علم به‌عنوان نهادی اجتماعی و برآمده از مبانی معرفتی و ارزشی یک تمدن تعریف می‌شود. براین اساس گزاره «شَرَفُ الْعِلْمِ بِشَرَفِ الْمَعْلُومِ؛ شرافت هر دانشی، وابسته به شرافت موضوع آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۴۰) به‌عنوان یک اصل جهت‌دهنده در نظام‌سازی علمی اسلامی پذیرفته شده است که بر مبنای آن غایت علم دستیابی به معرفت الهی و قرب پروردگار هدف غایی را تشکیل می‌دهد.

دوم، در سطح جامعه‌شناختی و تاریخی این پژوهش از نظریه «تمدن‌سازی» بهره می‌برد که در چارچوب آن، تمدن اسلامی محصول تعامل پویای آموزه‌های وحیانی، عقلانیت و نهادهای اجتماعی در طول تاریخ قلمداد می‌شود. در این میان، امام رضا علیه‌السلام در مقطعی حساس که تمدن اسلامی با چالش‌های فکری متعددی مواجه بود، با طراحی زیست‌بوم علمی مبتنی بر آزاداندیشی و نخبه‌پروری، الگویی از «مدیریت راهبردی دانش تمدنی» را به نمایش گذاشتند. **سوم**، در سطح تحلیلی، برای استخراج این الگو از مدل مفهومی «حکمرانی علمی» استفاده شده است. این مدل شامل پنج مؤلفه اصلی است: رهبری علمی، فرهنگ‌سازی علمی، نهادسازی، سرمایه انسانی و نظام‌سازی معرفتی.

پژوهش حاضر با رویکردی کیفی و به‌صورت «توصیفی-تحلیلی» انجام شده است. گردآوری داده‌ها بر اساس روش «اسنادی-کتابخانه‌ای» صورت گرفته و جامعه آماری آن، متون تاریخی و مجموعه‌های روایی معتبر شیعه است که به انعکاس سیره علمی و عملی امام رضا علیه‌السلام پرداخته‌اند. تمرکز اصلی در گزینش منابع، بر کتاب‌های «عیون اخبار الرضا علیه‌السلام»، «بحارالانوار»، «وسائل‌الشیعه» و سایر متون تاریخی مرتبط بوده است. در مرحله تحلیل نیز از روش «تحلیل محتوای کیفی» با رویکرد استقرایی بهره گرفته شده است. به این صورت که با کدگذاری و مقوله‌بندی گزاره‌های تاریخی و روایی مرتبط با سیره علمی امام علیه‌السلام، مؤلفه‌های اصلی الگوی پیشرفت علمی شناسایی و در نهایت در چارچوب پنج گانه یادشده سازماندهی شده است. این روش، امکان استخراج یک الگوی منسجم از دل داده‌های پراکنده تاریخی را فراهم می‌آورد.

1. positivist

مکتب پوزیتیویسم بر پیش‌فرض‌هایی چون وجود جهان مستقل از ذهن، نظام‌مندی آن، حاکمیت قوانین ثابت، امکان کشف این قوانین توسط انسان و اعتبار انحصاری داده‌های کمی و آماری استوار است. شناخت علمی صرفاً به پدیدارهای محسوس و اندازه‌پذیر محدود می‌شود (برزگر و حیدری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶).

۴. مفهوم‌شناسی

برای تبیین دقیق موضوع، واکاوی دو مفهوم کلیدی «سیره علمی» و «تمدن اسلامی» ضروری است.

۴-۱. سیره علمی

«سیره» در لغت به معنای روش، طریقه و حالت پایدار است. راغب اصفهانی آن را «الحالة التي يكون عليها الإنسان... غريزياً كان أو مكتسباً؛ حالتی که انسان بر آن است... خواه غریزی باشد یا اکتسابی» تعریف کرده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۳۳) و طریحی خاستگاه آن را عملکرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در غزوات می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۰). در اصطلاح، سیره «بنای عملی انسان‌ها در طول تاریخ بر انجام کاری یا ترک آن» است (قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰) و سیره معصومان علیهم السلام به معنای عملکرد جامع آنان شامل روش، منش و سبک تفکر می‌باشد (زیدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴).

«علم» نیز در لغت به معنای یقین غیر قابل خلاف است و وجه تمایز آن با «معرفت»، در کسبی بودن آن است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۱۹). علم از حیث غایت به نظری و عملی و از حیث منبع شناخت به عقلی و سمعی تقسیم می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۱). برآیند این دو، «سیره علمی» به مجموعه روش‌ها و عملکردهای نظام‌مند معصومان علیهم السلام در عرصه دانش شامل انتقال معرفت، حل مسائل علمی، پرورش نخبگان و مدیریت جریان‌های فکری اطلاق می‌شود. تجلی عینی آن در حیات امام رضا علیه السلام با ابزارهایی چون مناظرات عقلانی، گفتارهای معرفتی و تربیت هدفمند شاگردان مشاهده می‌شود.

۴-۲. تمدن اسلامی

واژه «تمدن» از ریشه «مدن» عربی و معادل «سیویلایزیشن»^۱ انگلیسی به معنای ملت (معلوف، ۲۰۰۰، ص ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷؛ نجفی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲)، شهرنشینی، تخلق به اخلاق مدنی و گذار از خشونت و جهل به سوی ظرافت و معرفت است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۱۰۹). علامه طباطبایی تمدن را محصول سال‌های متمادی تفکر بشر می‌داند که در آن انسان پیوسته در مدارج علم پیشروی کرده و ارکان اجتماعی‌اش مستحکم‌تر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۲۴). در تعریفی کاربردی، تمدن «خلاقیت فرهنگی برآمده از نظم اجتماعی، حکومت قانون و رفاه نسبی» است (شفایی، ۱۳۹۶، ص ۴). بنابراین مطالعه تطبیقی سیره علمی امام رضا علیه السلام با این الگوها، بستری مناسب برای شناسایی عوامل موفقیت تمدن اسلامی و استخراج راهکارهای قابل اجرا در جهان معاصر فراهم می‌آورد.

۵. نقش امام رضا علیه السلام در شکوفایی علمی تمدن اسلامی

الگوی پیشرفت علمی در سیره رضوی، بر پایه پنج راهبرد بنیادین استوار است که نخستین و زیربنایی ترین آنها، پیوند ناگسستنی علم با زعامت و رهبری جامعه می باشد.

۱-۵. علم و رهبری: پیوند زعامت با توسعه علمی در جامعه اسلام

در منظومه فکری اسلام، علم همواره رکن اساسی زعامت و رهبری جامعه بوده است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حدیثی که از امام رضا علیه السلام نقل گردیده، به صراحت زعامت علمی را در طول رسالت خویش تعریف می فرماید: «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قِيلَ لَهُ وَ مَنْ خُلَفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي وَ يَرَوْنَ أَحَادِيثِي وَ سُنَّتِي فَيَعْلَمُونَهَا النَّاسُ مِنْ بَعْدِي؛ خداوندا خلفای مرا رحمت کن. گفتند: خلفای شما چه کسانی هستند؟ گفت: آنان که بعد از من می آیند و احادیث و سنت مرا روایت می کنند و مردمان پس از من را به آن تعلیم می کنند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷). در این فراز، پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم «جانشینان» خود را عالمانی معرفی می کنند که با روایت و تعلیم سنت، بار هدایت فکری امت را بر دوش می کشند. این حدیث به روشنی تبیین می کند که اساس وراثت نبوی، انتقال معرفت است و از این رو علم به عنوان اساس رهبری و زعامت حقیقی در جامعه اسلامی مطرح می شود.

این جایگاه رفیع علم در رهبری، در تبیین ویژگی های امام از زبان امام رضا علیه السلام نیز تجلی یافته است. ایشان می فرمایند: «الإِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ وَ رَاعٍ لَا يَمْكُرُ مَعْدِنُ الثُّبُوه؛ امام دانایی است که جهلی ندارد و سرپرستی است که نیرنگ به کار نبرد، امام معدن نبوت است» (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۴۴۰). در این بیان، «علم» به عنوان نخستین وصف امام و مقدم بر اوصاف مدیریتی ذکر شده است که دلالت بر اولویت معرفت در صلاحیت های رهبری جامعه دارد. بدین ترتیب پیوندی ناگسستنی میان مرجعیت علمی و صلاحیت زعامت برقرار می شود.

امام رضا علیه السلام با یک قیاس تاریخی، تکلیف عصر غیبت را روشن می سازند و جایگاه عالمان دین را در امتداد حرکت انبیا تبیین می کنند: «مَنْزِلَةُ الْفَقِيهِ فِي هَذَا الْوَقْتِ كَمَنْزِلَةِ الْأَنْبِيَاءِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ عالم دین در این زمان همانند پیامبران بنی اسرائیل است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۴۶). این روایت حاکی از آن است که رهبری علمی علما، چیزی فراتر از آموزش صرف است و با همان کارکرد هدایتگری انبیا، توسعه فرهنگی و علمی جامعه را جهت می دهد. ایشان در ادامه نسبت میان علم و عمل را که برای هر گونه پیشرفت اجتماعی ضروری است، این گونه ترسیم می نمایند: «الْعِلْمُ إِمَامُ الْعَمَلِ وَ الْعَمَلُ تَابِعُهُ؛ علم پیشوای عمل و عمل پیرو آن است» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۸۸). این گزاره جایگاه علم را به عنوان مقدمه واجب هر کنش

مفید اجتماعی تثبیت کرده و هر حرکتی بدون پشتوانه علمی را گمراهی تلقی می کند. نتیجه این آموزه ها در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام با صراحتی کامل بیان شده است: «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ مَنْ وَجَدَهُ صَالًا وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَالًا عَلَيْهِ عِلْمُ سُلْطَانٍ» و بدون آن، هیچ عملی به سرانجام نمی رسد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۹). تعبیر «سلطان» برای علم، بیانگر نقش آن به مثابه منبع اقتدار واقعی در جامعه است. بنابراین رهبری علمی در جامعه اسلامی به معنای حکمرانی مبتنی بر فهم دقیق و به دور از جهل است. بر آیند این دیدگاه ها نشان می دهد در جامعه ای که زعامت آن بر مدار دانش تعریف شود، توسعه علمی در تمامی ابعاد زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی محقق خواهد گشت. سیره امام رضا علیه السلام نیز تجسم عینی این الگوست؛ الگویی که در آن علم و رهبری به عنوان دو مؤلفه درهم تنیده مولد حرکت علمی شتابان و رشد اجتماعی پایدار خواهند بود.

۲-۵. نهاده سازی آزاداندیشی از طریق مهندسی گفتار علمی

تحلیل نسبت آزاداندیشی با پیشرفت علمی در جوامع اسلامی، نیازمند واکاوی مبانی قرآنی و روایی این مفهوم است. در رویکرد اسلامی، آزاداندیشی یک تحمیل مدرن نیست بلکه اصلی بنیادین و برخاسته از متن دین است. قرآن کریم با بهره گیری مکرر از تعبیری چون «لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره/۲۱۹ و ۲۶۶)، «لَقَوْمٌ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل/۱۱؛ رعد/۳؛ یونس/۲۴) و «لَقَوْمٌ يَفْقَهُونَ» (عنکبوت/۳۵؛ بقره/۱۶۴؛ هود/۵۱)، انسان را به تأمل، تعقل و اندیشه ورزی فرا می خواند و این دعوت مستمر، خود مهم ترین دلیل بر آزادی اندیشه در اسلام است. برخلاف نگاه غربی که دستاورد آن صرفاً آزاد گذاشتن انسان در انتخاب است، اسلام آزادی را از مقوله حقوق بنیادین بشری و لازمه تکامل وجودی انسان تعریف می کند. امام صادق علیه السلام در تبیین جامع خصال نیک، «آزادگی» را به منزله اصلی معرفی می فرماید: «خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ كَثِيرٌ مُسْتَمْتَعٌ أَوَّلُهَا الْوَفَاءُ وَ الثَّانِيَةُ التَّدْبِيرُ وَ الثَّلَاثَةُ الْحَيَاءُ وَ الرَّابِعَةُ حُسْنُ الْخُلُقِ وَ الْخَامِسَةُ وَ هِيَ تَجَمُّعُ هَذِهِ الْخِصَالِ الْحُرِّيَّةُ؛ پنج خصلت است که هر کس چیزی از آنها را نداشته باشد، بهره چندانی نخواهد برد. نخست وفاداری، دوم تدبیر، سوم حیا، چهارم خوش اخلاقی و پنجم که مجموع این خصلت ها است: آزادگی» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۵۱). این روایت بیانگر آن است که آزادی، روح حاکم بر تمام ارزش های اخلاقی و عقلانی است.

قرآن کریم در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، یکی از اهداف بنیادین بعثت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم را رهایی بخشی بشر از قید و بندهای فکری و اجتماعی معرفی می کند: «الَّذِينَ

يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ؛ همان کسانی که از فرستاده خدا، پیامبر «امی» و درس نخوانده پیروی می کنند... بارهای سنگین، و زنجیرهایی را که بر آنها بود، از دوش و گردنشان برمی دارد» (اعراف/۱۵۷).

عبارت «إِصْرُهُمْ» (بارهای سنگین) و «وَالْأَغْلَالَ» (زنجیرها)، استعاره‌ای گویا از تحمیلات فکری، باورهای جاهلی و تعصبات کورکورانه است که رسالت انبیا، گسستن این زنجیرها از عقل و جان بشریت است. در تأکیدی دیگر اصل آزادی انتخاب در دین، مبنای دعوت اسلامی معرفی می شود: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ و اگر پروردگار تو می خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی به اجبار ایمان می آوردند؛ آیا تو می خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟» (یونس/۹۹). این آیه اجبار در ایمان را نفی می کند و اساس دینداری را بر پایه اختیار و آزادی انسان قرار می دهد.

آزاداندیشی فراتر از رفع موانع بیرونی، به معنای برخورداری از ساختاری فکری است که اسیر پیش داوری‌های رایج نبوده و با نگاهی خلاقانه و نواندیشانه، افق‌های تازه‌ای در عرصه‌های علمی، فرهنگی و فلسفی می گشاید (امامی میدی و همکاران، ۱۴۰۴، ص ۳). اوج تجلی این معنای متعالی از آزاداندیشی را می توان در سیره علمی امام رضا علیه السلام مشاهده کرد که امام علیه السلام در این مجالس، نه تنها مانعی برای طرح پرسش‌های مخالفان ایجاد نکردند، بلکه خود مشوق آن بودند و با دستور راهبردی «يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ فِيكُمْ أَحَدٌ يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ وَ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ فَلْيَسْأَلْ غَيْرَ مُحْتَشِمٍ؛ ای قوم! اگر کسی در میان شما مخالف اسلام هست و هر سؤالی دارد بپرسد و شرم و حیا را کنار بگذارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۸).

فضای مناظره را از هرگونه تشریفات بازدارنده پاک کردند و بر اصل پرسشگری بی‌واهمه به مثابه موتور محرک تولید علم صحه گذاشتند. این فرمان، سندی بر اهمیت ایجاد فضایی باز و ایمن برای نقد و اندیشه است. علم و آزاداندیشی در سیره رضوی دوروی یک سکه‌اند که مسیر توسعه تمدن اسلامی را هموار می سازند.

۱-۲-۵. زمینه سیاسی و علمی عصر رضوی: نقش مأمون عباسی

تحلیل راهبرد علمی امام رضا علیه السلام بدون فهم بستر سیاسی علمی عصر ایشان ممکن نیست. دوران امامت آن حضرت با خلافت مأمون عباسی هم‌زمان بود؛ دوره‌ای که جامعه اسلامی با گسترش علوم، تکثر نحله‌های فکری و حضور پررنگ ادیان گوناگون مواجه بود. در این فضا مأمون مجالس مناظره‌ای میان امام و بزرگان ادیان و مکاتب ترتیب داد. واکاوی تاریخی نشان می دهد که انگیزه او تخریب جایگاه علمی و معنوی امام بود؛ چنان که محققان تصریح کرده‌اند:

«مأمون در صدد بود با شکست حضرت در مناظرات، بهره‌برداری‌های فراوانی از لحاظ سیاسی و فکری برای خود داشته باشد» (حسینی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۵). هدف غایی این کرسی‌ها مشغول سازی افکار عمومی و تضعیف موقعیت اهل بیت علیهم السلام بود.

امام رضا علیه السلام با بصیرتی الهی، از همان آغاز به عمق این دسیسه آگاه بودند و پیش از شروع مناظرات، با پیش‌بینی زمان پشیمانی مأمون، تسلط کامل خود بر متون و زبان‌های ادیان مختلف و قطعی بودن غلبه بر تمامی آنان را یادآور شدند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۵). همچنین هنگامی که مأمون رسماً ایشان را به مناظره فراخواند، حضرت با صراحت فرمودند: «قَدْ عَلِمْتُ مَا أُرِدْتُ؛ به درستی که می‌دانم تو چه را اراده کرده‌ای» (همان، ص ۱۵۴). این پیش‌بینی و واکنش، علاوه بر اثبات آگاهی امام از نیت پنهان مأمون، بیانگر اعتماد کامل ایشان به پشتوانه علمی و قدرت استدلال الهی خویش است.

۲-۲-۵. الکوی قرآنی و راهبردی مناظرات امام رضا علیه السلام

امام رضا علیه السلام برای پیاده‌سازی زعامت علمی و ایجاد نهضت فکری، هوشمندانه از قالب مناظره بهره گرفتند. این اقدام فراتر از جدل کلامی، مستقیماً به پیشرفت علمی یاری می‌رساند؛ چرا که از سویی حقیقت را در فضایی نقادانه آشکار می‌ساخت و از سویی دیگر، روش صحیح تفکر و استدلال را به جامعه علمی آموزش می‌داد. اصول راهبردی این مناظرات، ریشه در آموزه‌های قرآن کریم داشت.

در فرهنگ اسلامی منطق گفتگو و تعامل اندیشه‌ها بر هر گونه تقابل و ستیزی حاصل مقدم است. قرآن کریم در آیه ۱۲۵ سوره نحل چارچوبی جامع برای این تعامل علمی ترسیم می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ؛ با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن. پروردگارت، از هر کسی بهتر می‌داند چه کسی از راه او گمراه شده است و او هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد» (نحل/۱۲۵). این آیه سه رویکرد کلیدی را برای یک گفت‌وگو علمی موفق تبیین می‌کند. «حکمت» که به معنای شناختی محکم و استوار نسبت به امور است و انسان را از انجام افعال ناشایست باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۵۰). در کنار حکمت، «موعظه حسنه» (تأثیر گذاری قلبی) و «مجادله احسن» (گفتگوی حق طلبانه) دو رکن دیگر این چارچوب قرآنی را تشکیل می‌دهند (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۳۴۵؛ ج ۲، ص ۲۱۲). این اصول سه گانه نقشه راهی قرآنی بودند که امام رضا علیه السلام در تمام مناظرات خود به کار بستند.

جلوه عملی این اصول در مناظرات امام به روشنی مشهود است. نخستین اصل یعنی «حکمت»، در تسلط شگفت‌انگیز امام بر متون مقدس ادیان مختلف و به چالش کشیدن طرف مقابل بر اساس منابع مورد قبول خودش تجلی می‌یافت. برای نمونه در مناظره با رأس الجالوت، امام با پرسش چالشی خود که چرا تنها معجزات موسی بن عمران را تصدیق می‌کنید و نه دیگر پیامبران، او را به بازنگری عمیق در باورهای پیشینی‌اش واداشتند (نقی‌زاده و رضاداد، ۱۳۸۶، ص ۱۰ و ۱۱). این روش مصداق بارز دعوت بر اساس «حکمت» و دانشی فراتر از سطح آگاهی مخاطب است.

در کنار حکمت، امام بر ضرورت «تعقل» به عنوان شرط اصلی درک حقیقت تأکید ویژه داشتند. ایشان در مناظره با عمران صابی می‌فرمایند: «فَاعْقِلْ مَا سَأَلْتَ عَنْهُ فَإِنَّهُ مِنْ أَغْمَضِ مَا يَرِدُ عَلَى الْخَلْقِ فِي مَسَائِلِهِمْ؛ درباره آنچه پرسیدی تعقل کن زیرا از نکات پیچیده‌ای است که بر مردم وارد می‌شود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۶). این فرمان نشان می‌دهد که در الگوی رضوی، علم و استدلال عقلانی ابزاری برای تفهیم پیچیده‌ترین مسائل فلسفی و کلامی است و دیدگاه‌های مخالف را باید تنها با قدرت برهان و منطق به چالش کشید (مصلایی‌پور و سلیمی، ۱۳۹۲، ص ۹۹).

اما حلقه تکمیل‌کننده این زنجیره علمی، «رعایت انصاف و اخلاق در مناظره» است. امام در همان مناظره با عمران صابی، پیش از آغاز بحث قاعده اساسی گفتگو را چنین ترسیم می‌کنند: «يَا عِمْرَانُ وَعَلَيْكَ بِالنِّصْفَةِ وَإِيَّاكَ وَالْخَطَلَ وَالْجَوْرَ؛ ای عمران! بر تو باد رعایت انصاف و از کزروی در سخن و ستم پرهیز» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۸). این تأکید بر انصاف، به‌خوبی پیوند زعامت علمی و عدالت اخلاقی را نشان می‌دهد؛ ایشان اثبات می‌کنند که یک رهبر علمی، در اوج قدرت استدلال، خود را به انصاف و پرهیز از مغالطه ملزم می‌داند. این امر در کنار تکریم شخصیت مخالفان و پرهیز کامل از نقد اشخاص به جای نقد افکار، فضایی امن برای پذیرش حقیقت ایجاد می‌کرد.

برآیند این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که امام رضا علیه‌السلام با پایبندی عملی به اصول قرآنی، الگوی متعالی «مناظره تمدن‌ساز» را ارائه دادند. ایشان اثبات کردند که تحقق زعامت علمی و پیشبرد مرزهای دانش در فضایی آکنده از حکمت، دعوت اخلاقی و جدال احسن امکان‌پذیر است. این الگو علم و رهبری را بر مبنای استدلال منطقی، انصاف و احترام متقابل به هم پیوند می‌زند و مسیر توسعه علمی جامعه را هموار می‌سازد.

۳-۲-۵. دلالت‌های عملی برای کرسی‌های آزاداندیشی

روش‌شناسی مناظرات امام رضا علیه‌السلام الگویی جامع برای کرسی‌های آزاداندیشی ارائه می‌دهد که در فضای چالش برانگیز فکری امروز نیز راهگشای حل تعارضات از مسیر

عقلانیت است. مهم ترین مؤلفه های این الگو بدین شرح است:

نخستین اصل، تولید علم در بستر تضارب آراء است. امام علیه السلام به جای رویارویی جدلی، باتکیه بر نقاط مشترک و مبانی مورد قبول طرف مقابل، مسیر مقایسه اندیشه ها را هموار می ساختند. نمونه بارز آن مناظره با جاثلیق (بزرگ مسیحیان) است. هنگامی که جاثلیق تلاش کرد بر سر اعتقاد مشترک به عیسی علیه السلام اجماع سازی کند، امام با استدلالی دقیق این نقطه اشتراک ظاهری را شکافتند و فرمودند: «ما به عیسی بن مریم و روح الله و کلمه خدایی ایمان داریم که به محمد صلی الله علیه و آله و سلم ایمان داشته و به آمدن او بشارت داده و اقرار داشت به خدای عزوجل و عبودیت او، پس اگر آن عیسی که تو به او اقرار داری این چنین نیست که به محمد ایمان آورده باشد و اقرار به عبودیت کرده و خدا را پروردگار خود بداند، ما از او بیزاریم، پس چگونه اجماع کردیم؟!» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۰). این روش نشان می دهد که امام به جای هجوم غوغایی، با بهره گیری از منطق تطبیقی، غبار تردید را از چهره حقیقت می زدودند.

دوم، محتوای اصولی و سرنوشت ساز این مناظرات است. برخلاف مباحث حاشیه ای، گفتگوهای امام معطوف به بنیادی ترین مسائل اعتقادی یعنی توحید و عصمت بود. برای نمونه مناظره با مأمون پیرامون عصمت انبیا (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۵) و گفتگوی بلند با عمران صابی درباره توحید، از این دست است. امام علیه السلام در تبیین ذات الهی برای عمران، او را به اوج استدلال عقلی رساندند و فرمودند: «هُوَ نُورٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَ لَيْسَ لَكَ عَلَى أَكْثَرِ مَنْ تَوْحِيدِي إِيَّاهُ؛ نور است و مخلوقات خود را از اهل آسمان و زمین هدایت می کند و غیر از بیان و اثبات وحدانیت او چیز دیگری بر من واجب نیست» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۱). این تمرکز راهبردی، پایه های مستحکمی برای اندیشه دینی و علمی بنا کرد.

سوم، پرهیز از عناد و انعطاف پذیری علمی است. امام علیه السلام بر این اصل تأکید داشتند که پس از آشکار شدن حقیقت، باید از لجاجت دست کشید. گرویدن عمران صابی به اسلام پس از اقناع کامل در مناظره (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۱۷۷)، گواهی بر این فضای منصفانه و نتیجه محور است.

چهارم، احساس ضرورت گفتمان علمی در برابر بدعت هاست. امام با استناد به حدیث نبوی که می فرماید: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعَةُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ؛ چون در امت من بدعت ها آشکار شوند، باید عالم، علم خود را آشکار کند و هر کس نکند لعنت خدا بر او باد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۷۲)، مناظرات را تکلیفی برای روشنگری می دانستند.

ایشان همچنین برای حفظ اصالت این گفتمان، به تخصص گرایی در عرضه علم باور داشتند و هشدار می دادند: «إِنَّ الْحُكَمَاءَ ضَيَّعُوا الْحِكْمَةَ لَمَّا وَضَعُوا عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهَا؛ دانشمندان چون حکمت را نزد نااهلش نهادند، آن را تباه ساختند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۴۵).

پنجم، عدم مصادره مناظره به اغراض سیاسی است. هرچند مأمون با نیت تخریب امام، کرسی ها را برپا کرد امام با درایت کامل، تهدید را به فرصت تبدیل نمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۵). در کنار اینها اخلاق علمی و پرهیز از مشاجره رکن دیگر این الگوست. امام با استناد به حدیث نبوی «إِيَّاكُمْ وَ مُشَاجَرَةَ النَّاسِ فَإِنَّهَا تُظْهِرُ الْغَرَّةَ وَ تَذْفِنُ الْغَرَّةَ؛ از خصومت با مردم دوری کنید زیرا خصومت عیوب نهفته را آشکار می سازد و عزت را از بین می برد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۱۰)، از تبدیل گفتمان به ستیز جلوگیری کرده و با مدارا در مقابل مخالفانی چون سلیمان مروزی، آنان را به همراهان فکری تبدیل می کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۷۹). اوج این جامعیت علمی را در آگاهی امام به زبان های مختلف می توان دید که خود فرمودند: «يَا أَبَا الصَّلْتِ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَتَّخِذَ حُجَّةً عَلَى قَوْمٍ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ أَوْ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْتَيْنَا فَصْلُ الْخُطَابِ فَهَلْ فَصْلُ الْخُطَابِ إِلَّا مَعْرِفَةُ اللُّغَاتِ؛ ای اباصلت من حجت خدایم بر خلق او و حق تعالی فرا نگیرد حجتی را بر قومی در حالی که آن حجت به لغت های ایشان عارف نباشد. آیا قول امیر المؤمنین علیه السلام به تو نرسیده است که فرمود فصل الخطاب به ما داده شده است و آیا فصل الخطاب غیر از شناسائی لغت ها است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۸).

الگوی مناظرات رضوی نشان می دهد که کرسی های آزاداندیشی زمانی به رشد علمی می انجامند که بر پایه تضارب آراء، محتوای عمیق، انعطاف پذیری، انگیزه الهی، اخلاق حرفه ای و احاطه علمی کامل استوار باشند و از آفات سیاست زدگی و مشاجره مصون بمانند. این اصول، راهنمایی جامع برای گفتمان های علمی عصر حاضر به شمار می روند.

۳-۵. جهاد علمی و سرمایه انسانی تمدن ساز

امام رضا علیه السلام برای ایجاد تعهد پایدار در علم آموزی، تلاش علمی را در قالب «جهاد علمی» بازتعریف کردند؛ اقدامی که کسب دانش را از فعالیتی شخصی به وظیفه ای دینی و اجتماعی ارتقا می داد و حرکت علمی جامعه را شتاب می بخشید. واژه «جهاد» در مفهوم اسلامی، به تقابل آگاهانه با دشمن و خصم اطلاق می شود (خامنه ای، ۱۴۰۰، ص ۲۹). قرآن کریم پیوندی وثیق میان «علم» و «تعهد» به عنوان دو بال موفقیت در این میدان برقرار می سازد. آن جا که حضرت یوسف علیه السلام برای تصدی مسئولیتی خطیر اعلام می کند:

«قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» یوسف گفت: مرا سرپرست خزاین سرزمین مصر قرار ده، که من نگاهبانی آگاهم» (یوسف/۵۵)، دو وصف «حفیظ» و «علیم» را توأمان شرط شایستگی خویش معرفی می کند. این آیه، ضرورت آمیختگی تعهد به ارزش ها با تخصص علمی را در مسیر جهاد علمی اثبات می نماید.

تأثیر شگرف این رویکرد بر تحولات اجتماعی نیز ریشه در برتری «آگاهی» بر «جهل» دارد. قرآن کریم نیز رمز پیروزی مؤمنان را در گرو فهم و دانایی آنان در مقابل جهل دشمن می داند (انفال/۶۵). این اصل نشان می دهد که جهاد علمی، مبارزه ای مستمر با جهل و ناآگاهی ای است که ریشه شکست ها و انفعال های اجتماعی است (حکیمی، ۱۳۹۲، ص ۹۵).

در اندیشه رضوی علم یک «سلاح راهبردی» در این جهاد مستمر تعریف شده است. امام رضا علیه السلام با تشبیه علم به گنجینه هایی که کلید آن پرسشگری است، پویایی این جهاد را تضمین می کنند: «الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُهُ السُّؤَالُ فَاسْأَلُوا يَرْحَمَكُمُ اللَّهُ فَإِنَّهُ يُوَجِّرُ فِيهِ أَرْبَعَةً: السَّائِلُ وَالْمُعَلِّمُ وَالْمُسْتَمِعُ وَالْمُجِيبُ لَهُ؛ علم خزائن است و کلیدهای آن سؤال است. پس سؤال کنید که در آن چهارنفر اجر می یابند: سائل و متعلم و مستمع و مجیب» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸). در این روایت تمام اضلاع یک گفتمان علمی مجاهد فی سبیل الله تلقی شده اند که اجر و پاداش می برند. این نگاه، فراگیری دانش را از هرگونه محدودیت زمانی و مکانی فراتر می برد و اصلی اساسی در سبک زندگی علمی ارائه می دهد: «الْمُسْلِمُ... لَا يَمَلُّ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طَوْلَ دَهْرٍ؛ مسلمان در تمام طول عمر خود هرگز از فراگیری دانش خسته نمی شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۳۶). چنین بینشی است که جهاد علمی را به فرهنگی خودجوش و پایان ناپذیر در جامعه آرمانی رضوی بدل می سازد. در نتیجه جهاد علمی به عنوان یک استراتژی قرآنی و رضوی، با پیوند «تعهد» و «تخصص»، حرکت در مسیر مقابله با ناآگاهی و تبدیل آن به یک ارزش جمعی را ممکن می سازد. این رویکرد راهکاری عملی برای ساخت جامعه ای پایدار، مصون در برابر تهاجمات فرهنگی و پیشرو در عرصه دانش ارائه می دهد.

یکی از اقدامات راهبردی و آینده نگرانه امام رضا علیه السلام برای تضمین پایداری جریان علم، اهتمام ویژه به نخبه پروری بود. ایشان با شناسایی، تربیت و حمایت هدفمند از شاگردان برجسته ای چون «زکریا بن آدم»، پایگاه های علمی متعددی در مناطق مختلف ایجاد کردند. این نخبگان به مثابه شبکه ای انسانی، وظیفه نشر علم و پاسخگویی به نیازهای فکری جامعه را بر عهده داشتند و بدین ترتیب، استمرار و گسترش جریان دانش را تضمین می کردند. این رویکرد ریشه در سنت دیرینه اهل بیت علیهم السلام در پرورش عالمان تراز تمدن اسلامی دارد. چنان که

امام صادق علیه السلام در وصف یکی از شاگردان برجسته خویش، «زراره بن اعین»، جایگاه بی بدیل نجیبان در پاسداری از میراث فکری تشیع را این گونه تبیین می فرماید: «لَوْلَا زُرَّارَةُ لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِيثَ أَبِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَتْدُهُبٌ؛ اگر زراره نبود، گمان می کردم که احادیث پدرم علیه السلام از بین می رفت» (کشی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۵). این بیان، مسئولیت سنگین نجیبان را در مقام «حافظان اندیشه» و «مرزبانان سنت نبوی» آشکار می سازد.

در سیره علمی امام رضا علیه السلام تربیت شاگردان نخبه، راهبردی کلیدی برای مقابله با جهل و انحرافات فکری جامعه بود. نمونه شاخص این رویکرد «زکریا بن آدم» است. هنگامی که او به دلیل رفتار نادرست برخی خویشاوندانش از امام علیه السلام اجازه ترک آنان را خواست، حضرت ضمن نهی از این کار، جایگاه ممتاز او را چنین تبیین فرمودند: «لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ أَهْلَ بَيْتِكَ يُدْفَعُ عَنْهُمْ بِكَ...؛ این کار را مکن، چرا که [خداوند] به واسطه تو، بلا را از خاندان تو دفع می کند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۲۲۱). این روایت به روشنی نمایانگر یک اصل تمدنی است. حضور نجیبان علمی، حتی در میان جوامع آلوده به جهل و سفاقت، می تواند سپری دفاعی در برابر انحراف و نزول عذاب باشد. بدین ترتیب نخبه نه یک فرد منزوی در برج عاج که عضوی مسئول و نجات بخش برای پیکره اجتماع است.

تأکید امام علیه السلام بر پرورش شاگردانی با صلاحیت های جامع، در عبارتی که برای معرفی «زکریا بن آدم» به کار بردند، به اوج می رسد. ایشان او را «زَكَرِيَّا بْنُ آدَمَ الْقَمِّيَّ، الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا؛ زکریا بن آدم، در دین و دنیا مورد اعتماد است» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص ۱۴۶) می خوانند. تعبیر «امین بر دین و دنیا» نشان می دهد که الگوی نخبه رضوی، شخصیتی تک بعدی نیست؛ بلکه عالمی است که هم در مسائل دینی مورد اعتماد کامل بوده و هم توان مدیریت و تدبیر امور دنیوی و معیشتی جامعه را داراست. این جامع نگر، ضامن کارآمدی رهبری علمی در سطوح مختلف تمدن اسلامی است. جلوه عملی این اهتمام به تربیت را می توان در اهتمام امام علیه السلام به مذاکره و تبادل علمی مستمر با شاگردان مشاهده کرد. ارزش و جایگاه این همنشینی های علمی تا آنجاست که ابن بابویه درباره فضیلت آن در شب های قدر می فرماید: «مَنْ أَحْيَا هَاتَيْنِ اللَّيْلَتَيْنِ بِمَذَاكِرَةِ الْعِلْمِ فَهُوَ أَفْضَلُ؛ کسی که این دو شب [۲۱ و ۲۳ رمضان] را به مذاکره علمی زنده بدارد، [عملش] برتر است» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۴۹). این عبارت به وضوح، مذاکره علمی را به عنوان یک عبادت برتر معرفی کرده و ارزش ذاتی تولید و تبادل معرفت را در هندسه معرفتی دین اثبات می کند.

در نتیجه سیره رضوی نشان می دهد که توجه به تربیت نجیبان علمی متعهد و کارآمد و حمایت همه جانبه از آنان ستون فقرات الگوی پیشرفت علمی در تمدن اسلامی است. این

سیره با تأکید بر مذاکره علمی و انتقال دانش، الگویی عملی برای توسعه علمی و فرهنگی در جوامع معاصر ارائه می‌دهد. الگویی که در آن عالم، چراغ هدایت، ملجأ حل مشکلات دنیوی و پاسدار مرزهای اعتقادی جامعه خویش است.

پنج رکن الگوی پیشرفت علمی در سیره امام رضا علیه السلام				
ردیف	رکن الگو	کلیدواژه‌های محوری	راهبرد عملی در سیره رضوی	خروجی تمدنی
۱	پیوند زعامت با علم	علم: سلطان امام: عالم لا یجهل، وراثت نبوی	تبیین علم به عنوان شرط رهبری (حدیث خلفاء، صفت امام)	مشروعیت بخشیدن به حکمرانی علمی
۲	نهادینه‌سازی آزاداندیشی	مناظره، مجادله احسن، پرسشگری بی‌واهمه	«يَا قَوْمُ... فَلْيَسْأَلْ غَيْرَ مُحْتَشِمٍ»؛ استفاده از نقاط مشترک کلامی	تولید علم در بستر تضارب آراء
۳	جهاد علمی	علم: خزان سؤال: مفتاح، اجر چهارگانه	«الْمُسْلِمُ لَا يَمَلُّ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طَوْلَ دَهْرِهِ»	علم به عنوان وظیفه دینی و اجتماعی
۴	نخبه‌پروری تمدن‌ساز	أمين على الدين و الدنيا، دفع بلا به وسیله عالم	تربیت زکریا بن آدم؛ مذاکره علمی در شب‌های قدر	شبکه انسانی انتشار دانش
۵	نظام‌سازی معرفتی	إلقاء الأصول و عليكم التفرغ، شرافت علم به شرافت معلوم	تفکیک جایگاه امام و متخصص؛ سلسله‌مراتب ارزشی علوم	معماری هندسی تولید علم

جدول ۱: پنج رکن الگوی پیشرفت علمی در سیره امام رضا علیه السلام

۴-۵. نظام‌سازی معرفتی: ارتقای شأن علم و مهندسی تولید دانش

موفقیت هر حرکت علمی علاوه بر حمایت از نخبگان، به پذیرش و باورمندی عمومی به جایگاه رفیع علم و عالم وابسته است. از این رو یکی از راهبردی‌ترین اقدامات امام رضا علیه السلام، تلاش برای نهادینه‌سازی و ارتقای شأن اجتماعی دانش و دانشمندان بود. ایشان برای تحقق این هدف، از ابزار گفتمان‌سازی و به کارگیری تعبیر اثرگذار و تحول‌آفرین بهره می‌گرفتند. نماد بارز این رویکرد، تشویق مؤمنان به «محدث» بودن است؛ آنگاه که از حضرت درباره چیستی آن سؤال شد، فرمودند: «الْمُفْهَّمُ؛ یعنی فهمیده و صاحب درایت» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۷).

این تعبیر نگرش جامعه را از سطح «شنیدن و نقل منفعلانه» به «فهمیدن و تحلیل فعالانه» ارتقا می‌بخشد و فهم عمیق را به مثابه یک ارزش اجتماعی والا معرفی می‌کند. این بینش ریشه در نگاه ویژه قرآن کریم به مقوله علم دارد. اسلام، علم را موهبتی الهی برای رشد و تعالی بشر معرفی می‌کند. آیه شریفه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ؛ خداوند کسانی از شما را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد» (مجادله/۱۱). با صراحت، عالمان را در زمره کسانی قرار می‌دهد که از درجات رفیع الهی برخوردارند و این بنیادی‌ترین پشتوانه برای شأن اجتماعی عالم در جامعه دینی است.

با این حال امام علیه‌السلام به این سطح بسنده نمی‌کنند و معیار ارزشمندی علم را از «کمیت انباشت اطلاعات» به «کیفیت فهم و درایت» تغییر می‌دهند. ایشان در فرازی کلیدی می‌فرمایند: «كُونُوا دُرَّةً وَ لَا تَكُونُوا رَوَاةَ حَدِيثٍ تَعْرِفُونَ فَفَقَهُهُ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَرَوُونَهُ؛ اهل درایت و فهم باشید، نه اهل روایت و نقل [صرف]. اگر عمق و ژرفای یک حدیث را بشناسید، از هزار حدیث که فقط راوی و نقل‌کننده آن باشید، بهتر است» (قاصصه، ۲۰۱۷، ج ۲۰، ص ۱۷۵). این روایت شأن «عالم» را به «دانشمند فرهیخته» و «نقاد صاحب‌نظر» ارتقا می‌دهد و او را از یک «حافظه صرف» متمایز می‌سازد. بدین ترتیب علم از انباشت اطلاعات به سوی تولید بینش و حکمت سوق داده می‌شود.

امام رضا علیه‌السلام اما در یک تصویرسازی جامع و بی‌نظیر، علم را جوهر حیات، روشنایی و توانمندی انسان معرفی می‌کنند: «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ وَ ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ قُوَّةُ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ؛ همانا دانش، دل‌ها را زنده می‌سازد و از نادانی می‌رهاند و روشنایی‌بخش دیدگان از تیرگی‌هاست و بدن‌های ناتوان را نیرو می‌بخشد» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۸). این بیان، علم را از سطح یک کالای فرهنگی به درجه «ضرورت زیستی و معنوی» ارتقا می‌دهد و عالم را به طیب و روشنی بخش ظلمات جهل تبدیل می‌کند. نقطه اوج این شأن‌بخشی، آنجاست که مقام «معلم» با مقام «پدر» قیاس می‌شود: «مُعَلِّمُ الْخَيْرِ وَ الدِّينِ يَقُومُ مَقَامَ الْأَبِ وَ يَجِبُ مِثْلُ الَّذِي يَجِبُ لَهُ فَأَعْرِفُوا حَقَّهُ؛ معلمی که کار نیک و دین را آموزش می‌دهد، چونان پدر است و همان حقوق واجب پدر را دارد؛ پس حق او را بشناسید» (علی بن موسی علیه‌السلام، ۱۴۰۶، ص ۳۳۴). این گزاره، رابطه جامعه با عالم را از سطح یک «مراجعه‌کننده به کارشناس» به پیوندی عاطفی، حقوقی و مبتنی بر ولایت معنوی ارتقا می‌دهد.

تحلیل آموزه‌های رضوی نشان می‌دهد که ارتقای شأن علم و عالم در این مکتب، از طریق یک زنجیره به‌هم‌پیوسته محقق می‌شود. تثبیت جایگاه الهی عالم، تشویق به پرسشگری همگانی، تغییر معیار ارزش از نقل به درایت و نهایتاً پیشرفت علمی و هنری بشر در بسیاری موارد ریشه در

شوق و انگیزش معنوی دارد و نباید با سنجش مادی محدود شود (سیاهپوش، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). این نگاه جامع که انگیزه‌های معنوی را موتور پیشرفت‌های مادی معرفی می‌کند، الگویی راهبردی برای جوامع اسلامی در جهت توسعه پایدار و ارتقای معنوی ارائه می‌دهد. برای جلوگیری از آشفتگی معرفتی و تضمین حرکت منسجم در عرصه دانش، امام رضا علیه السلام یک نظام فکری نظام‌مند و بنیادین برای مقوله علم ترسیم نمودند. محور این نظام‌سازی، تبیین رابطه طولی و عرضی علوم و ارائه اصلی راهبردی بود که وظایف و جایگاه‌ها را در فرایند تولید علم به روشنی تفکیک می‌کرد: «عَلَيْنَا إِيْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفَرُّعُ؛ برماست که اصول را برای شما بیان کنیم و بر شماست که فروع را استخراج کنید» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص ۶۲). این اقدام مدیریتی که می‌توان از آن به «مهندسی نظام تولید علم» تعبیر کرد، وظیفه استخراج اصول کلی را بر عهده امام به عنوان منبع و حیانی و مرجع معصوم علیه السلام قرار می‌داد و وظیفه بسط، تفریع و تطبیق آن را به متخصصان متعهد واگذار می‌نمود و بدین ترتیب به جریان تولید علم، جهت، اصالت و پویایی می‌بخشید. ضرورت چنین نگاهی از دل تاریخ پرفرازونشیب علوم برمی‌آید. تأمل در فرایند رشد و افول تمدن‌ها نشان می‌دهد یکی از عوامل اصلی رکود و انحطاط علمی، فقدان یک نگاه کلان، جامع و مشرف به علم است؛ نگاهی که قادر باشد حوزه هر علم را تهدید کرده، مبادی و پیش‌فرض‌های آن را تبیین نماید و زمینه حرکت آگاهانه و روشمند را فراهم آورد. از این رو بازشناسی ماهیت علوم، ساختارمندی آن‌ها و تعیین جایگاه معرفتی‌شان در نظام‌های فکری، از ضرورت‌های حیاتی جوامع پیشرو و توسعه‌محور است (حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). بر همین اساس فلسفه علم به معنای شناخت ماهیت علم، مبادی، اصول و نتایج آن و نیز تحلیل روابط میان علوم با یکدیگر، چه در ساحت واقعیت‌ها و چه در عرصه امکان‌ها، شکل می‌گیرد (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۶۲).

در نگرش اسلامی، این ساختارمندی بر پایه اصولی بنیادین بنا می‌شود. می‌توان سخن امام صادق علیه السلام که فرمودند: «شَرَفُ الْعِلْمِ بِشَرَفِ الْمَعْلُومِ؛ شرافت هر دانشی، وابسته به شرافت موضوع آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۴۰) را یکی از اصول برشمرد. این اصل سلسله‌مراتبی ارزشی در میان علوم ایجاد می‌کند که بر اساس آن، ارزشمندترین دانش‌ها، علوم معطوف به شناخت خداوند است. امام رضا علیه السلام با اشاره به این معرفت می‌فرمایند: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقٌّ مَعْرِفَتِهِ؛ [جوهره علم،] شناخت خداوند آن گونه که شایسته و حق اوست، می‌باشد» (همان، ج ۳، ص ۱۴). این نگاه ضمن نظام‌ساز بودن، پیشرفت دنیوی بشر را نیز در گرو تعمیق معرفت الهی قرار می‌دهد.

این نگاه نظام‌مند، علاوه بر ساحت فردی، در بُعد اجتماعی نیز نقش محوری دارد. از منظر امام رضا علیه السلام، علم نه تنها وسیله تولید ثروت که عاملی پی‌بدیل برای انسجام و وحدت اجتماعی است، چنان که می‌فرماید: «الْعِلْمُ أَجْمَعُ لِأَهْلِهِ مِنَ الْآبَاءِ؛ علم، بیش از پدران، اهل خود را [بر گرد حقیقت] گرد می‌آورد و انسجام می‌بخشد» (قائمه، ۲۰۱۷، ج ۲۰، ص ۹۷). اما این کارکرد وحدت‌بخش، تنها زمانی محقق می‌شود که فرایند تولید و انتقال علم، خود بر پایه یک نظام صحیح شکل گیرد.

از این رو امام بر فراگیری دانش از منبع و مسیر درست آن تأکید کرده و این اصل را به صراحت تشریح می‌کند: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَاطْلُبُوا الْعِلْمَ فِي مَظَانِّهِ وَ اقْتَسِمُوهُ مِنْ أَهْلِهِ؛ فراگیری دانش بر هر مرد و زن مسلمانی واجب است؛ پس دانش را از جایگاهش بجوئید و آن را از اهلش بگیرید» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص ۳۰). این روایت، سیستم توزیع دانش را تکمیل کرده و تضمین می‌کند که اجتهاد و تفریع متخصصان، همواره در چارچوب اصول القاشده از سوی اهل بیت علیهم السلام باقی بماند.

الگوی رضوی علم را «نظامی هندسی» معرفی می‌کند. در این نظام، ارزش و جایگاه هر دانش بر پایه شرافت موضوع آن سنجیده می‌شود. تولید دانش با «القاء اصول» از منبع وحیانی جهت می‌گیرد، با «تفریع» متخصصان گسترش می‌یابد و در شبکه‌ای نظام‌مند از انتقال، به «انسجام اجتماعی» می‌انجامد. این رویکرد، افزون بر تضمین پیشرفت علمی، استقلال، وحدت و ارتقای کیفیت زندگی را در جامعه اسلامی به همراه خواهد داشت.

تحلیل تطبیقی الگوی رضوی با نیازهای سیاست گذاری علمی معاصر				
ردیف	مؤلفه الگوی رضوی	چالش جهان اسلام امروز	دلالت عملی برای سیاست گذاری	منبع کلیدی در مقاله
۱	آزاداندیشی سازمان یافته (مناظرات)	نبود فضای امن نقد و پرسشگری نهادی	طراحی کرسی های آزاداندیشی با سه اصل: حکمت، موعظه حسنه، مجادله احسن	مناظره با جاثلیق / عمران صابی
۲	جهاد علمی	فاصله میان تعهد دینی و تخصص علمی	الزام به «حفیظ و علیم» بودن هم زمان در اسناد بالادستی	آیه یوسف علیه السلام / روایت «خزائن و مفاتیح»
۳	نخبه پروری همه جانبه	فرار مغزها و نخبگان تک بعدی	ایجاد نظام «امین بر دین و دنیا» در مدارس تخصصی	معرفی زکریا بن آدم
۴	جایگاه رفیع عالم	کاهش سرمایه اجتماعی علم	ارتقای شأن معلم به مقام پدر (حقوق و تکالیف)	«مُعَلِّمُ الْخَيْرِ... يَقُومُ مَقَامَ الْأَبِ»
۵	نظام علمی سلسله مراتبی	پراکندگی و بی جهتی در اولویت های پژوهشی	تعریف «شرافت علم به شرافت معلوم» در رتبه بندی رشته ها و بودجه ریزی	حدیث امام صادق علیه السلام / «معرفة الله حق»

جدول ۲: تحلیل تطبیقی الگوی رضوی با نیازهای سیاست گذاری علمی معاصر

۶. نتیجه گیری

پژوهش حاضر باهدف استخراج یک الگوی نظام مند پیشرفت علمی از سیره امام رضا علیه السلام انجام شد و در پی پاسخ به این پرسش بود که اصول، مؤلفه ها و راهبردهای این الگو کدام اند و چگونه می تواند به مثابه نقشه راهی برای جوامع معاصر به کار گرفته شود. یافته های تحقیق نشان داد که الگوی رضوی، برخلاف نگاه های تقلیل گرایانه که علم را صرفاً به انباشت اطلاعات یا توسعه مادی کاهش می دهند، یک «نظامی جامع در مدیریت تمدنی» است که از پنج رکن به هم پیوسته و نام برده در پژوهش تشکیل می شود. دستاورد محوری این تحقیق، کشف منطق درونی حاکم بر این ارکان پنج گانه است: امام رضا علیه السلام با تبدیل تهدیدهای سیاسی (مناظرات تحمیلی مأمون) به فرصت های تمدنی، یک زیست بوم علمی پویا خلق کردند که در آن، تولید علم، تربیت نخبگان و انسجام اجتماعی در یک چرخه تکاملی قرار می گرفت.

در پیوند با پیشینه پژوهش، نتایج این تحقیق ضمن تأیید یافته های مطالعات پیشین در زمینه روش شناسی مناظرات (حسینی و همکاران، ۱۳۹۷؛ رضازاده کهننگی و فارسی نژاد، ۱۳۹۴)،

از سطح تحلیل فنی-موردی فراتر رفته و یک گام به پیش نهاده است. این پژوهش نشان داد که مناظرات رضوی یک «نهاد تمدنی» برای تولید علم در بستر تضارب آراء، تربیت عقلانی نخبگان و نهاده‌سازی فرهنگ پرسشگری محسوب می‌شد. همچنین این تحقیق با افزودن ابعاد «جهاد علمی» و «نگاه بنیادین به علم» به ادبیات موجود، خلأ نگاه‌های جامع و نظام‌مند در پژوهش‌های پیشین را تا حدی پر کرده است. تناقض یا اختلاف عمده‌ای میان یافته‌های این پژوهش و تحقیقات پیشین مشاهده نشد، هرچند که نوآوری این تحقیق عمدتاً در سطح «ترکیب» و «معماری کلان» بوده است.

برای پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌شود مطالعات تطبیقی میان الگوی پیشرفت علمی در سیره رضوی با سایر مکاتب تمدنی صورت گیرد. همچنین پژوهش‌های کاربردی باهدف عملیاتی‌سازی این الگو در اسناد بالادستی و سیاست‌های کلان علمی جمهوری اسلامی ایران و طراحی سازوکارهای اجرایی برای نهاده‌سازی کرسی‌های آزاداندیشی مبتنی بر الگوی رضوی به جامعه علمی توصیه می‌گردد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم (۱۳۸۹ش). مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: علی ابن ابی طالب علیه السلام.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). **شرح نهج البلاغه**. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش). **عیون اخبار الرضا علیه السلام**. تهران: جهان.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). **تحف العقول**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اکبری، امیر (۱۳۹۲ش). **نقش حضور امام رضا علیه السلام در گسترش تحولات فرهنگی و آزاداندیشی مرو. فرهنگ رضوی**. ۱۱(۱). ۱۵۷-۱۳۵.
- امامی میدی، سید جلیل و همکاران (۱۴۰۴ش). **بسترها و پیامدهای آزاداندیشی از منظر نهج البلاغه**. علوم تربیتی از دیدگاه اسلام. ۱۳(۲۸). ۴۱-۵.
- برزگر، ابراهیم و حیدری، علی حسن (۱۳۹۱ش). **بیداری اسلامی از منظر رهیافت پوزیتویسم**. مطالعات بیداری اسلامی. ۲. ۱۷۹-۱۴۳.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶ش). **تحقیقی در فلسفه علم**. تهران: موسسه نشر آثار علامه جعفری.
- حبیبی، رضا (۱۳۸۶ش). **درآمدی بر فلسفه علم**. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). **وسائل الشیعه**. قم: آل البیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰ش). **جهاد تبیین**. تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۷ش). **مؤلفه‌های مناظره‌های علمی امام رضا علیه السلام: الگوی برتر برای آزاداندیشی دینی و نشر اسلام در دنیای معاصر**. فرهنگ رضوی. ۶(۲۲). ۱۷۷-۱۴۹.
- حسینی‌پور، سید ابوالفضل (۱۳۹۷ش). **الکوسازی مواجهه حوزه‌های علمیه با فضای مجازی به ابتدای سیره امام رضا علیه السلام در مناظرات تحمیلی مامون عباسی**. مجله بین‌المللی میان‌رشته‌ای حیات پاک (international Multidisciplinary Journal of Pure Life). ۱۳. ۱۰۰-۹۱.
- حکیمی، محمد (۱۳۹۲ش). **سخنان امام رضا علیه السلام**. مشهد: به‌نشر.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۲ش). **امامت و موضوع تمدن اسلامی، سیری تحلیلی از حضرت ابراهیم علیه السلام تا حضرت رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۱(۲). ۷۶-۴۱.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش). **لغت‌نامه دهخدا**. تهران: روزنه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ قرآن**. بیروت: دارالشامیه.
- رضا داد، علیه، نقی زاده، حسن (۱۳۸۶ش). **مناظرات امام رضا علیه السلام**. مشکات. ۹۴. ۱۲۵-۱۰۷.
- رضازاده کهنکی، فریبا و فارسی نژاد، علیرضا (۱۳۹۴ش). **اصول علمی و اخلاقی مناظره‌های رضوی**. فرهنگ رضوی. ۳(۹). ۵۸-۳۷.
- زارعی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۸ش). **سیره علمی و عملی امام رضا علیه السلام**. مشهد: به‌نشر.

- زیدی، محسن مهدی (۱۳۹۴ش). **سیره اهل بیت علیهم السلام در جذب مخالفان**. قم: المصطفی.
- سیاه‌پوش، امیر (۱۳۹۲ش). **الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت**. تهران: موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- شفایی، امان‌الله (۱۳۹۶ش). **مطالعه عزیمت امام رضا علیه السلام به خراسان در چارچوب اصل هجرت تمدن‌ساز**. فرهنگ رضوی. ۵ (۲۰). ۱۳۰-۱۰۵.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين**. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: دارالثقافه.
- عبدالحسین زاده، محمد و لطیفی، میثم (۱۳۹۵ش). **راهکارهای تقویت و گسترش نهادهای دینی و مردمی در جامعه اسلامی برای رفع محرومیت با الگوگیری از سیره امام رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۴ (۱۵). ۷۳-۹۸.
- علی بن موسی، امام هشتم (۱۴۰۶ق). **فقه الرضا علیه السلام**. قم: آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- قائضوه، محمود (۲۰۱۷م). **المستدرک الثانی لوسائل الشیعه**. بیروت: دار و مکتبه انوار الولاية.
- قلی زاده، احمد (۱۳۷۹ش). **واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه**. تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگی نورالاصفیاء.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی**. قم: آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مصلایی‌پور، عباس و سلیمی، مریم (۱۳۹۲ش). **اصول مناظره و آزاداندیشی با تکیه بر مناظره‌های امام رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۱ (۳). ۸۹-۱۱۵.
- معلوف، لوئیس (۲۰۰۰م). **المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة**. بیروت: دارالمشرق.
- نجفی، موسی (۱۳۹۱ش). **تفکر و تمدن: تأملی در تمدن نوین اسلامی**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

- The Holy Qur'an (1389 Sh). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Ali ibn Abi Talib (A.S.) Publications.
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid (1404 AH). Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: Library of Grand Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi (RA).
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1376 Sh). Al-Amali. Tehran: Ketabchi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378 Sh). 'Uyun Akhbar al-Reza(A.S.). Tehran: Jahan.
- Ibn Shu'bah, Hasan ibn Ali (1404 AH). Tuhaf al-'Uqul. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH). Mu'jam Maqayis al-Lughah. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1408 AH). Lisan al-'Arab. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Akbari, Amir (1392 Sh). The Role of the Presence of Imam Reza(A.S.) in the Expansion of Cultural Developments and Free Thought in Merv. Razavi Culture, 1(1), 135–157.
- Emami Meybodi, Seyed Jalil, et al. (1404 Sh). The Contexts and Consequences of Free Thought from the Perspective of Nahj al-Balaghah. Educational Sciences from the Perspective of Islam, 13(28), 5–41.
- Barzegar, Ebrahim, & Heydari, Ali Hasan (1391 Sh). Islamic Awakening from the Perspective of the Positivist Approach. Islamic Awakening Studies, 2, 143–179.
- Ja'fari, Muhammad Taqi (1386 Sh). Tahqiqi dar Falsafeh-ye Elm [An Inquiry into the Philosophy of Science]. Tehran: Allameh Ja'fari Publications Institute.
- Habibi, Reza (1386 Sh). Dar-amadi bar Falsafeh-ye Elm [An Introduction to the Philosophy of Science]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1416 AH). Wasa'il al-Shi'ah. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath.
- Hosseini Khamenei, Seyed Ali (1400 Sh). Jihad-e Tabyin [The Jihad of Clarification]. Tehran: Enghelab-e Eslami.
- Hosseini, Alireza, et al. (1397 Sh). Components of the Scientific Debates of Imam Reza(A.S.): A Superior Model for Religious Free Thought and the Propagation of Islam in the Contemporary World. Razavi Culture, 6(22), 149–177.
- Hosseinipour, Seyed Abolfazl (1397 Sh). Modeling the Engagement of Islamic

- Seminaries with Cyberspace Based on the Conduct of Imam Reza(A.S.) in the Imposed Debates of Ma'mun al-'Abbasi. *International Multidisciplinary Journal of Pure Life*, 13, 91–100.
- Hakimi, Muhammad (1392 Sh). *Sokhanan-e Imam Riza (A.S.) [The Sayings of Imam Reza(A.S.)]*. Mashhad: Behnashr.
- Khosh-Manesh, Abolfazl (1392 Sh). *Imamate and the Theme of Islamic Civilization: An Analytical Journey from Prophet Ibrahim (A.S.) to Imam Reza(A.S.)*. *Razavi Culture*, 1(2), 41–76.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1373 Sh). *Loghat-nameh-ye Dehkhoda [Dehkhoda Dictionary]*. Tehran: Rowzaneh.
- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Reza Dad, Aliyeh, & Naqizadeh, Hasan (1386 Sh). *The Debates of Imam Reza (A.S.)*. *Mishkat*, 94, 107–125.
- Rezazadeh Kahangi, Fariba, & Farsinejad, Alireza (1394 Sh). *The Scientific and Ethical Principles of the Razavi Debates*. *Razavi Culture*, 3(9), 37–58.
- Zare'i Sabzevari, Abbasali (1398 Sh). *Sireh-ye 'Elmi va 'Amali-ye Imam Riza (A.S.) [The Scientific and Practical Conduct of Imam Reza (A.S.)]*. Mashhad: Behnashr.
- Zaydi, Mohsen Mahdi (1394 Sh). *Sireh-ye Ahl-e Bayt (A.S.) dar Jazb-e Mokhalefan [The Conduct of the Ahl al-Bayt (A.S.) in Attracting Opponents]*. Qom: Al-Mustafa.
- Siahpush, Amir (1392 Sh). *Olgu-ye Eslami-ye Irani-ye Pishraft [The Islamic-Iranian Model of Progress]*. Tehran: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution.
- Shafa'i, Amanullah (1396 Sh). *A Study of the Departure of Imam Reza (A.S.) to Khurasan within the Framework of the Civilization-Building Principle of Migration (Hijrah)*. *Razavi Culture*, 5(20), 105–130.
- Tabatabai, Muhammad Husayn (1393 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-A'lami Institute for Publications.
- Turaihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1375 Sh). *Majma' al-Bahrayn*. Tehran: Mortazavi.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1414 AH). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafah.
- Abd al-Hosseinzadeh, Muhammad, & Latifi, Meysam (1395 Sh). *Strategies for Strengthening and Expanding Religious and Popular Institutions in Islamic*

- Society to Alleviate Deprivation, Modeled on the Conduct of Imam Reza (A.S.). Razavi Culture, 4(15), 73–98.
- Ali ibn Musa, the Eighth Imam (1406 AH). *Fiqh al-Reza (A.S.)*. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath.
- Qansuah, Mahmoud (2017). *Al-Mustadrak al-Thani li Wasa'il al-Shi'ah*. Beirut: Dar wa Maktabat Anwar al-Wilayah.
- Qolizadeh, Ahmad (1379 Sh). *Vazheh-shenasi-ye Estelihat-e Usul-e Fiqh* [Terminology of the Principles of Jurisprudence]. Tehran: Nur al-Asfiya' Scientific and Cultural Research Foundation.
- Kashshi, Muhammad ibn Umar (1404 AH). *Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal al-Ma'ruf bi Rijal al-Kashshi*. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Mosalla'ipur, Abbas, & Salimi, Maryam (1392 Sh). Principles of Debate and Free Thought Based on the Debates of Imam Reza (A.S.). *Razavi Culture*, 1(3), 89–115.
- Ma'luf, Louis (2000). *Al-Munjid fi al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'asirah*. Beirut: Dar al-Mashriq.
- Najafi, Musa (1391 Sh). *Tafakkor va Tamaddon: Ta'ammoli dar Tamaddon-e Novin-e Eslami* [Thought and Civilization: A Reflection on Modern Islamic Civilization]. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

An Analysis of the Concept of Political Negotiation and Its Dimensions in the Sīrah of Imam Reza (A.S.)

Mohammad Qasemi Shub¹

1. Assistant Professor, Department of Thought and Cultural Studies, Imam Hossein Comprehensive University (A.S.), Tehran, Iran. Email: mohammadkonkoor@gmail.com

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

10 August 2025

In Revised form:

14 October 2025

Accepted:

11 Desember 2025

Published:

28 February 2026



This article, through a conceptual analysis of political negotiation, undertakes a comparative examination of the dialogues of Imam Reza (A.S.) with Ma'mūn and the principles governing them. Adopting a descriptive-analytical approach and taking a definitive concept of "political negotiation" as its basis, the present study comparatively investigates the imposed dialogues of Imam Reza (A.S.) with Ma'mūn during the succession (wilāyat al-'ahd) process. The findings demonstrate that this negotiation can be classified within the type of "intra-religious/inter-party" negotiation and at the level of "an infallible personage with a usurping ruler," which, under conditions of duress, materialized through two stages: indirect (proxy-based) and direct. The analysis of the principles governing this negotiation across three domains -behavioral, expressive, and cognitive -delineates a model of Shi'i diplomacy: "prudential flexibility" and "adherence to covenants" in the behavioral dimension; "observance of wisdom in discourse" and "explicitness in stating conditions" in the expressive dimension; and "vigilance and the withholding of full trust" alongside "persuasion of public opinion" in the cognitive dimension. The strategic outcomes of this negotiation indicate that the Imam (A.S.), through astute foresight, despite the outward acceptance of the succession, effectively played no role in the power structure by inserting restrictive conditions, thereby thwarting Ma'mūn's attainment of his political objectives. This event is the manifestation of political rationality and commitment to ethical principles in the school of the Ahl al-Bayt (A.S.), and constitutes an inspiring model for religious statesmanship.

Keywords: Political Negotiation, Imam Reza (A.S.), Conceptual Analysis, Principles of Negotiation.

Reference: Qasemi-Shub, Mohammad. (2026). An Analysis of the Concept of Political Negotiation and Its Dimensions in the Conduct (Sīrah) of Imam Reza (A.S.). *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10), 130-163.

Publisher: Imam Reza (A.S) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2025.500234.1323>



1. Introduction

This study critically examines a prevalent and caricatured perception of Islam that portrays it as a religion founded solely on war and violence. In contrast to this view, the article argues that in the *Sīrah* (biographical conduct) of the Infallibles (Ma'ṣūmīn, PBUH), "political negotiation" holds a prominent position as a wise and peaceful strategy for securing objectives and resolving disputes with minimal cost. By grounding the study in the core concept of "political negotiation" as understood in political science and international relations, the author turns to one of the most complex and critical junctures in Islamic history: the Imamate of Imam Reza (A.S.) and the imposition of the crown-princship (*wilāyat al-'ahd*) by the Abbasid Caliph al-Ma'mūn. The primary research gap this article seeks to fill is the lack of a comparative and operational analysis of the dialogues between Imam Reza (A.S.) and al-Ma'mūn precisely within the conceptual framework of "political negotiation." Previous studies have either examined the political *Sīrah* of the Imams without this framework or have analyzed the negotiations of other Infallibles. Thus, the novelty of this research lies in its operationalization of a definition of political negotiation to the process of dialogues surrounding the imposed crown-princship and the subsequent extraction of its strategic principles.

2. Research Objectives

Adopting a descriptive-analytical approach based on an integrated theoretical framework, this research seeks to answer the central question: "How did the political negotiation of Imam Reza (A.S.) with al-Ma'mūn lead to the peaceful resolution of the crown-princship crisis, and what principles and outcomes did it entail?" To answer this, the article pursues several specific objectives: first, to elucidate the lexical and technical meaning of "political negotiation" and present a specific typology and leveling of political negotiations within the *Sīrah* of the Ahl al-Bayt (A.S.); second, to analyze the political conditions of Imam Reza's (A.S.) era as the context for this negotiation; third, to map the dialogue process between the Imam and al-Ma'mūn onto the defined indicators to determine its type and level; and finally, to extract the strategic principles governing this negotiation in its behavioral, expressive, and psychological dimensions and to explain its achievements as a model for religious statecraft.

3. Methodology

This research employs a qualitative approach using a “descriptive-analytical” method. Its theoretical framework is constructed from the synthesis of three conceptual components: first, an operational definition of “political negotiation” as a peaceful method for resolving disputes through bilateral dialogue aimed at securing the interests of both parties; second, a model for typologizing negotiations based on the nature of the opponent (extra-religious, intra religious/inter-sectarian, intra-sectarian) and the level of negotiation (the Infallible personally or their representatives); and third, an analytical model for extracting negotiation principles across three spheres: “behavioral-practical,” “expressive-verbal,” and “psychological-cognitive.” In the data collection phase, the article draws on authoritative narrative and historical sources (such as al-Kāfī, ‘Uyūn Akhbār al-Reza, al-Irshād by al-Shaykh al-Mufīd, and Maqātil al-Ṭālibīyyīn) as well as relevant sources in political science and jurisprudence. In the analysis phase, historical accounts of the crown-princeship affair are first mapped onto the conceptual definition of negotiation to determine its type and level. Subsequently, through content analysis of the narrations, the strategic principles and objectives of Imam (A.S.) are deduced and expounded.

4. Findings

The research findings are presented in several sections:

Conceptualization and Typology: Based on a comparative analysis, the dialogues between Imam Reza (A.S.) and al-Ma’mūn fully conform to the definition of “political negotiation” as a bilateral action to resolve a dispute through dialogue and aimed at securing interests. This negotiation is classified as “intra-religious/inter-sectarian” and at the level of the “Infallible personally with a usurping ruler.” It occurred under conditions of “coercion and duress (ikrāh wa ijbār)” and transpired in two distinct phases: the first, conducted by proxy through al-Ma’mūn’s emissaries (al-Faḍl and al-Ḥasan b. Sahl), was met with the Imam’s refusal and threats; the second, a direct phase, led to the conditional acceptance of the crown-princeship following an explicit death threat from al-Ma’mūn himself. Furthermore, the subsequent scholarly debates (munazarāt) do not fall under the category of “political negotiation” based on the operational definition.

Strategic Principles: Content analysis of the narrations resulted in the extraction of a comprehensive model of Shi’i diplomacy across three spheres.

Behavioral-Practical Principles: Including “prudential flexibility” (modeled on the Sīrah of Prophet Joseph (A.S.) to preserve the foundation of Islam and the Shi‘a community through wise flexibility while safeguarding core principles) and “fidelity to the pact” (whereby the Imam, despite al-Ma’mūn’s breach of promise, remained faithful to his own commitment and even thwarted al-Faḍl b. Sahl’s conspiracy against al-Ma’mūn).

Expressive-Verbal Principles: Including “observing wisdom (ḥikmah) in dialogue” (the Imam’s logical argumentation in response to al-Ma’mūn’s ostensible offer to cede the Caliphate, which exposed the latter’s contradiction and deceit) and “clarity in stating conditions” (whereby he explicitly declared his four conditions without wavering, thereby establishing his red lines).

Psychological-Cognitive Principles: Including “shaping public opinion” (enlightening the Shi‘a and the general Muslim populace about the coercive nature of the acceptance and addressing doubts by invoking shared beliefs, such as the story of Prophet Joseph) and “vigilance and absence of full trust” towards al-Ma’mūn (whereby by rejecting al-Ma’mūn’s subsequent proposals to involve him in executive affairs, the Imam thwarted the plot to tarnish the ascetic image of the Ahl al-Bayt (A.S.)).

Achievements: Despite the outward acceptance of the crown-princeship, the Imam’s (A.S.) astute strategy neutralized al-Ma’mūn’s political objectives. By incorporating restrictive conditions, the Imam practically played no role in the power structure. Conversely, this action foiled al-Ma’mūn’s conspiracy to portray the Ahl al-Bayt (A.S.) as power-hungry and worldly. Other strategic achievements included preserving the Imam’s life and ensuring the survival of the Shi‘a community, freeing it from socio-political isolation.

5. Conclusion and Recommendations

The article concludes that the event of the crown-princeship, far more than a mere historical occurrence, is a manifestation of “political rationality” and “adherence to ethical principles” within the school of the Ahl al-Bayt (A.S.). The Sīrah of Imam Reza (A.S.) in this negotiation offers an inspiring and operational model of “religious statecraft,” wherein the preservation of the greater interests (maṣāliḥ) of the faith and the Ummah is made simultaneously possible with dignity and wisdom, through the intelligent utilization of diplomatic tools while maintaining full adherence to ethical principles. By presenting a framework for analyzing the

political negotiations of the Infallibles, this research suggests that future studies could apply this model to analyze other historical junctures in the lives of the Imams (A.S.) and even for formulating strategic principles in contemporary Shi'i political jurisprudence (fiqh) and diplomacy.

Keywords: Political Negotiation, Imam Reza (A.S.), al-Ma'mūn al-'Abbāsī, Crown-Princeship (Wilāyat al-'Ahd), Negotiation Principles, Political Sīrah of the Infallibles.

واکاوی مفهوم مذاکره سیاسی و ابعاد آن در سیره امام رضا علیه السلام

محمد قاسمی شوب^۱

۱. استادیار گروه اندیشه و مطالعات فرهنگی، دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام، تهران، ایران. Email: mohammadkonkoor@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۴/۰۵/۱۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۴/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۴/۰۹/۲۰

تاریخ انتشار:
۱۴۰۴/۱۲/۰۹

این نوشتار با مفهوم‌شناسی مذاکره سیاسی، به بررسی تطبیقی گفتگوهای امام رضا علیه السلام با مأمون و اصول حاکم بر آن می‌پردازد. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و مبنا قرار دادن مفهومی شاخص از «مذاکره سیاسی»، به واکاوی تطبیقی گفتگوهای تحمیلی امام رضا علیه السلام با مأمون در جریان ولایت‌عهدی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد این مذاکره در گونه «درون دینی/میان حزبی» و سطح «شخص معصوم با حاکم غاصب» قابل طبقه‌بندی است که در شرایط اکراه، طی دو مرحله نیابتی و مستقیم تحقق یافت. تحلیل اصول حاکم بر این مذاکره در سه ساحت رفتاری، بیانی و پنداری، الگویی از دیپلماسی شیعی را ترسیم می‌نماید: «نرمش مصلحت‌آمیز» و «پابندی به پیمان» در بُعد رفتاری، «مراعات حکمت در گفت‌وگو» و «صراحت در بیان شروط» در بُعد بیانی و «هوشیاری و عدم اعتماد کامل» در کنار «افتاح افکار عمومی» در بُعد پنداری. دستاوردهای راهبردی این مذاکره نشان می‌دهد که امام با تدبیری هوشمندانه، علی‌رغم پذیرش ظاهری ولایت‌عهدی عملاً با درج شروط محدودکننده، نقش مؤثری در ساختار قدرت ایفا نکرد و مأمون را از دستیابی به اهداف سیاسی‌اش ناکام گذاشت. این واقعه تجلی عقلانیت سیاسی و التزام به اصول اخلاقی در مکتب اهل بیت علیهم السلام و الگویی الهام‌بخش برای سیاست‌ورزی دینی است.

کلیدواژه‌ها: مذاکره سیاسی، امام رضا علیه السلام، مفهوم‌شناسی، اصول مذاکره.



استناد: قاسمی شوب، محمد. (۱۴۰۴). واکاوی مفهوم مذاکره سیاسی و ابعاد آن در سیره امام رضا علیه السلام. امام رضا علیه السلام و علوم روز. ۱۳۰(۱۰): ۱۶۳-۱۳۰.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام رضا علیه السلام

۱. بیان مسئله

مذاکره سیاسی با دشمنان، کنشی خردمندانه و از راهکارهای مقبول عقلا برای تأمین اهداف و منافع با کمترین هزینه و آسیب است. باین حال در دوران معاصر برخی جریان‌های فکری با ارائه تصویری کاریکاتوری از اسلام، آن را آیینی صرفاً مبتنی بر جنگ و شمشیر معرفی کرده و تصویری خشن از آن را به جهانیان ارائه می‌کنند (آخوندی، ۱۳۸۴، ص ۳۰ و ۳۱) اما اسلام افراد را به صلح و مذاکره در صورتی که مصالح جامعه اسلام در خطر نباشد، دعوت می‌کند (فضل الله، ۱۳۸۷، ص ۲۶ و ۲۷؛ مرادی، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

تأمل در گزارش‌های روایی-تاریخی ماجرای تحمیل ولایت‌عهدی از سوی مأمون (۲۰۱ قمری)^۱ و سنجش تطبیقی آن با تعاریف مصطلح مذاکره سیاسی، نشان می‌دهد این واقعه مصداقی برجسته برای مفهوم‌شناسی، نوع‌شناسی و تحلیل راهبردی مذاکره سیاسی است. براین اساس پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش محوری است که «مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون چگونه به حل مسألت‌آمیز بحران ولایت‌عهدی انجامید و چه اصول و دستاوردهایی در پی داشت؟». بدین منظور، ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی مذاکره سیاسی تبیین و سپس چارچوبی مفهومی برای گونه‌شناسی و سطح‌بندی مذاکرات سیاسی معصومین علیهم‌السلام ارائه می‌گردد. در ادامه، با مرور شرایط سیاسی ادوار سه‌گانه امامت امام رضا علیه‌السلام (هارون، امین و مأمون)، فرایند گفتگوهای تحمیلی ولایت‌عهدی در دو مرحله نیابتی و مستقیم واکاوی و بر اساس شاخص‌های تعریف‌شده نوع و سطح این مذاکره تعیین می‌شود. در نهایت، اصول راهبردی امام در این مذاکره در سه ساحت استخراج و مهم‌ترین دستاوردهای آن تبیین می‌گردد.

۲. پیشینه پژوهش

در این بخش پیشینه پژوهش ذیل دو محور تحلیل می‌شود: نخست، «مذاکره سیاسی در سیره معصومان علیهم‌السلام» و دوم، «سیره و اندیشه سیاسی امام رضا علیه‌السلام». در محور نخست، آثار اصلی رافاسمی شوب و همکاران (۱۳۹۹-۱۴۰۰) تألیف کرده‌اند. ایشان در پژوهشی با تمرکز بر صلح حدیبیه، اصول مذاکره سیاسی در سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را واکاوی و چارچوبی مفهومی ارائه کرده‌اند. همچنین در آثار دیگر، اصول مذاکرات سیاسی را بر اساس منابع اسلامی و با تأکید بر عصر نبوی استخراج نموده، مذاکره سیاسی در سیره امیرالمؤمنین و

۱. نکته: ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۳۹؛ ۱۴۷؛ ۱۶۶ و ۱۶۷؛ همان، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۰ و ۱۴۱.

امام حسن علیه‌السلام را ذیل «گفتمان صلح» تحلیل کرده‌اند. این مجموعه با وجود تعمیق مفهوم مذاکره، به سایر معصومان علیهم‌السلام معطوف بوده و مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام را به‌عنوان مصداقی مستقل مذاقه نکرده است.

در محور دوم، درخشه و حسینی فائق (۱۳۹۲) سیره سیاسی امام در برخورد با حکومت جور را با تمرکز بر ولایت‌عهدی بررسی کرده، اما تحلیل خود را ذیل مفهوم «مذاکره سیاسی» دسته‌بندی نکرده است. صفریان گرمه‌خانی و همکاران (۱۴۰۱) راهبردهای اجتماعی سیاسی امام را در چارچوب «گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی» تحلیل کرده‌اند. نجفی و اعتمادی بزرگ (۱۳۹۸) نیز مؤلفه‌های مکتب سیاسی امام را در سطح کلان فلسفه سیاسی تبیین کرده‌اند که با مقیاس عملیاتی یک مذاکره مشخص فاصله دارد.

برآیند بررسی پیشینه نشان می‌دهد که خلأ پژوهشی مشهودی در حوزه «انطباق مفهوم مصطلح و شاخص مذاکره سیاسی بر گفتگوهای امام رضا علیه‌السلام با مأمون» وجود دارد. پژوهش‌های پیشین یا به مذاکرات سایر معصومان علیهم‌السلام پرداخته‌اند، یا سیره سیاسی امام رضا علیه‌السلام را بدون مبنا قراردادن تعریف عملیاتی مذاکره سیاسی مورد پژوهش قرار داده‌اند. ازاین‌رو، نوآوری پژوهش حاضر در آن است که نخست شاخصی مفهومی و مبنا از مذاکره سیاسی ارائه داده، سپس با انطباق آن بر فرایند گفتگوهای تحمیلی ولایت‌عهدی، به مفهوم‌شناسی و نوع‌شناسی این مذاکره می‌پردازد و اصول سه‌گانه رفتاری، بیانی و پنداری آن را استخراج می‌کند.

۳. چارچوب نظری و روش پژوهش

این پژوهش بر بنیاد تحلیل مفهومی و تطبیقی «مذاکره سیاسی» در دو ساحت «اصطلاحی» و «سیره‌ای» طراحی شده است. چارچوب نظری مقاله از تلفیق سه مؤلفه مفهومی شکل گرفته است: **نخست**، تعریف عملیاتی مذاکره سیاسی به‌مثابه اسلوبی صلح‌آمیز برای حل اختلاف از طریق گفت‌وگوی طرفینی باهدف تأمین مصالح طرفین (عبدالونیس شتا، ۱۴۱۷؛ عبدالقوی الغفاری، ۲۰۰۲)؛ **دوم**، گونه‌شناسی مذاکرات معصومان علیهم‌السلام بر اساس نوع مخالفان (برون دینی، درون دینی/میان مذهبی، درون مذهبی) و سطح مذاکره (شخص معصوم یا نمایندگان ایشان) که برگرفته از الگوی امید زنجانی (۱۳۹۰) و شبانیا (۱۳۹۵) است؛ و **سوم**، استخراج اصول سه‌گانه رفتاری، بیانی و پنداری از سیره سیاسی امام رضا علیه‌السلام. در این چارچوب، مذاکره امام با مأمون به‌عنوان مصداقی از مذاکره درون دینی/میان‌حزبی در سطح شخص معصوم با حاکم غاصب تعریف می‌شود و تحلیل آن بر اساس انطباق با

شاخص‌های مفهومی مذاکره سیاسی و نیز اصول مستخرج از منابع روایی-تاریخی صورت می‌گیرد. این چارچوب امکان می‌دهد تا ضمن مفهوم‌شناسی دقیق، ابعاد راهبردی، اهداف و دستاوردهای این مذاکره تبیین گردد.

پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و به روش «توصیفی-تحلیلی» صورت گرفته است. در مرحله تحلیل، پس از مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی مذاکره سیاسی، با اتخاذ رویکردی تطبیقی، ماجرای گفتگوهای امام رضا علیه السلام با مأمون بر شاخص‌های تعریف شده مذاکره سیاسی منطبق گردیده و نوع و سطح آن تعیین شده است. سپس با تحلیل محتوای روایات مرتبط، اهداف راهبردی امام و اصول حاکم بر مذاکره در سه ساحت رفتاری-کرداری، بیانی-گفتاری و روانی-پنداری استخراج و تبیین گردیده است.

۴. مفهوم‌شناسی

پس از تبیین چارچوب نظری پژوهش، به تحلیل ماهیت مذاکره در دو ساحت لغوی و اصطلاحی پرداخته می‌شود.

۴-۱. مذاکره

تحلیل لغوی واژه «مذاکره» حاکی از آن است که این واژه از ریشه ثلاثی «ذ، ک، ر» اشتقاق یافته و در کاربرد لغوی، به معنای گفت‌وگو و تبادل نظر با دیگری پیرامون یک امر است (عمید، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۷۸۲). از منظر صرف عربی، مذاکره مصدری از باب مفاعله (ثلاثی مزید) محسوب می‌شود که بر مشارکت و طرفینی بودن مفهوم دلالت ذاتی دارد (شرتونی، ۱۴۲۹، ص ۳۳). در همین زمینه، واژه «مفاوضه» نیز نزدیک با مذاکره تلقی گردیده است (طبیعت‌شناس، ۱۳۷۴، ص ۲۷۸). طریحی (۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲۳) و زبیدی (۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۲۸) در تبیین معنای لغوی مذاکره و مفاوضه تصریح کرده‌اند که در این فرایند هر یک از طرفین، آنچه را در اختیار دارد به طرف مقابل عرضه و رد می‌کند. مذاکره به معنای یادآوری و تذکر متقابل نیز هست. تذکر متقابلی از جنس ارشاد و یا تنقیح حق و مطالبه حق. معادل انگلیسی آن واژه «نگوتیشن»^۱ است که در لغت به معنای، چک و چانه‌زدن، جروبخت و توافق آمده است (باطنی، ۱۳۷۶، ص ۵۶۴).

در اصطلاح دانش روابط بین‌الملل و علوم سیاسی، «مذاکره سیاسی» به مثابه یک اسلوب عملی صلح‌آمیز تعریف می‌شود (حییم، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۲) که از رهگذر گفت‌وگوی میان طرفین (اعم از دولت‌ها یا کنشگران غیردولتی)، در پی دستیابی به یک توافق جمعی است؛ توافقی که مصالح و منافع طرفین را به نحو مطلوب تأمین و تضمین می‌نماید (عبدالونیس شتا، ۱۴۱۷،

ص ۱۴؛ عبدالقوی الغفاری، ۲۰۰۲، ص ۱۹). این فرایند در نهایت به تحقق «اهداف» و نزدیک‌سازی تدریجی مواضع می‌انجامد (ایوانز و جفری، ۱۳۸۱، ص ۵۳۸؛ تدینی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۳؛ شاو، ۱۳۷۴، ص ۳۷۰؛ مدنی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۹۸). همچنین در ماهیت مذاکره سیاسی، نوعی منطق معاوضه و دادوستد مستتر است؛ بدین معنا که هر یک از طرفین، برای کسب امتیاز مطلوب، ناگزیر به اعطای امتیازی دیگر به طرف مقابل است. از این رو مذاکرات سیاسی همواره در چارچوب اصول، قواعد و دستورالعمل‌های هنجاری‌ای جریان می‌یابد که حدود رفتار کنشگران را تعیین می‌کند (موحدی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۶۰۶-۵۸۱)

۵. مذاکرات سیاسی در اسلام

به منظور تبیین جایگاه مذاکره سیاسی در نظام فکری اسلام، نخست ضروری است این مفهوم در بستر سیره عملی معصومان علیهم‌السلام به‌عنوان عینی‌ترین تجلی اصول سیاسی اسلام مورد واکاوی قرار گیرد.

۱-۵. مذاکره سیاسی در سیره معصومان علیهم‌السلام

بررسی منابع مرتبط با سیره سیاسی معصومان علیهم‌السلام به‌روشنی آشکار می‌سازد که ایشان در مواجهه با مخالفان و دشمنان، در موارد متعددی از ابزار مذاکره سیاسی بهره‌برده‌اند. مذاکره سیاسی با مخالفان، به‌مثابه یک کنش خردورزانه، نقشی بنیادین در تأمین اهداف، مصالح و منافع طرفین متخاصم ایفا می‌کند و در سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام مصادیق قابل‌توجهی از آن ثبت شده است.^۱ همچنین در ادبیات دینی، واژه «سیاست» در ضمن روایات معصومان علیهم‌السلام به‌کاررفته است. برای نمونه، امام رضا علیه‌السلام در تبیین شئون امام با تعبیر «عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ مَقْرُوضُ الطَّاعَةِ؛ عالم و دانا در سیاست، واجب‌الاطاعة» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۱۲۶) از این امر یاد می‌کنند.

در زیارت‌نامه کبیره نیز از ائمه علیهم‌السلام با وصف «سَاسَةُ الْعِبَاد» یاد شده است. با این حال باید توجه داشت که مواجهه آنها با سیاست به‌عنوان ابزاری که فی‌نفسه موضوعیت داشته باشد، نبوده و ایشان از سیاست به‌منظور صرف کسب قدرت و حفظ آن استفاده نکرده‌اند بلکه از سیاست، به‌عنوان ابزاری در خدمت «تبلیغ آیین الهی» استفاده نموده‌اند (حقیقت، ۱۳۸۶، ص ۶۸-۶۵).

در یک گونه‌شناسی از مذاکرات سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام می‌توان بر اساس نوع مخالفان، سه دسته کلی را از یکدیگر بازشناخت: ۱. مذاکرات میان دینی (برون دینی / حاکمیتی) که

۱. برای نمونه: «در خصوص مذاکرات سیاسی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و سلم، نک: به: قاسمی شوب، ۱۳۹۹، ص ۳۲-۷؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۳۳-۱۶» و «در خصوص مذاکره سیاسی امام حسن علیه‌السلام، نک: به: همان، ۱۳۹۹، ص ۱۴۱-۱۱۸».

میان پیامبران هر عصر با پیروان سایر ادیان، مشرکان یا کافران شکل می گرفت؛ ۲. مذاکرات درون دینی (میان مذهبی/میان حزبی) که میان معصومین علیهم السلام و جریان سیاسی حاکم غاصب متظاهر به توحید یا سایر گروه‌های دارای مواضع سیاسی انجام می شد؛ ۳. مذاکرات درون مذهبی (درون حزبی) که معطوف به جریان‌های انحرافی درون مذهب با کنش سیاسی بود. این نکته نیز شایان توجه است که مذاکرات سیاسی همواره در سطح رهبران سیاسی یا نمایندگان و فرستادگان ایشان جریان می یابد.

براین اساس، در مقاطعی که ائمه علیهم السلام بر مسند قدرت سیاسی تکیه داشتند مذاکرات حکومت توحیدی با سایر دولت‌ها نمود عینی دارد؛ چنان که بخش چشمگیری از فعالیت‌های سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقام رئیس حکومت و از طریق سفرای منتخب، در جهت تحقق اهداف دولت اسلامی و صیانت از حقوق و منافع آن در قبال قبایل و دولت‌های غیرمسلمان صورت می پذیرفت (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶). اما در ادواری که حق خلافت از ایشان سلب گردید و آن ذوات مقدس به عنوان رهبران جریان فکری-سیاسی در تقابل با حاکمیت غاصب قرار گرفتند مذاکرات سیاسی غالباً از نوع میان حزبی (درون دینی/میان مذهبی) قابل طبقه‌بندی است (شبان نیا، ۱۳۹۵، ص ۲۶-۵).

از منظر سطح‌بندی نیز می توان مذاکرات سیاسی در سیره معصومین علیهم السلام را به دو سطح «مذاکرات شخص معصوم» و «مذاکرات توسط نمایندگان» تقسیم نمود. سطح نخست خود به دو شاخه مذاکرات معصوم در جایگاه رهبر حکومت توحیدی و مذاکرات ایشان در مقام رهبر جریان فکری-سیاسی مخالف حکومت قابل تفکیک است که مذاکرات امام رضا علیه السلام با مأمون عباسی در زمره قسم اخیر قرار می گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶).

در سیره زندگانی ائمه علیهم السلام و به ویژه در صدر اسلام، مذاکره به عنوان راه‌حلی مسالمت آمیز به رسمیت شناخته شده است. از همان عهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، از ظرفیت مذاکره برای ابلاغ معارف دینی و نیز حل و فصل منازعات با سایر قبایل و دولت‌ها بهره گرفته می شد، تا آن جا که به زعم برخی صاحب نظران، بسط و گسترش اسلام تا میزان زیادی مدیون گفتگوهای است که رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم با انگیزه‌های گوناگون در مراحل مختلف رسالت، آن را پی گرفتند و تأکید ورزیدند (شبان نیا، ۱۳۹۵، ص ۲۶-۵). حکومت اسلامی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، پس از تثبیت امنیت در مدینه، با ارسال نامه‌ها و فرستادگانی به سوی ملوک و امرا، ضمن اعلان تأسیس دولت اسلامی، ایشان را به اسلام فراخواند (پاک آیین، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۷۸؛ امین، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۳). در ادوار بعدی نیز «مذاکره سیاسی» به عنوان ابزاری کاربردی و راهبردی در دوران خلافت امام علی، امام حسن و همچنین دوره امامت امام رضا

علیه‌السلام مورد استفاده آن حضرات قرار گرفت (قاسمی شوب، ۱۳۹۹، ص ۳۲-۷؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۳۳-۱۶؛ همان، ۱۳۹۹، ص ۱۴۱-۱۱۸).

۵-۲. مروری بر اوضاع سیاسی دوران امام رضا علیه‌السلام

پیش از تبیین مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون، مروری بر شرایط سیاسی دوره امامت ایشان ضروری است. آن حضرت پس از شهادت امام کاظم علیه‌السلام در سال ۱۸۳ هجری قمری به امامت رسیدند و دوره بیست‌ساله امامت ایشان با خلافت هارون، امین و مأمون مقارن بود (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸ و ۱۹). واکاوی سیره سیاسی امام در این سه بُرهه، نقشی کلیدی در فهم مذاکره ایشان با مأمون دارد.

هارون الرشید: در دوران هارون الرشید به دلیل خفقان سیاسی گسترده‌ای که بر جامعه اسلامی حاکم بود،^۱ مبارزات امام رضا علیه‌السلام به صورت کاملاً مخفیانه تداوم یافت. امام ابتدا با بستن در خانه خود بر روی همگان، چنین وانمود کردند که از مداخله در امور سیاسی کناره گرفته‌اند لیکن پس از فروکش کردن نسبی حساسیت‌های حکومت، به فراخوانی شیعیان حقیقی پرداخته و جلساتی سری تشکیل دادند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۱۴ و ۱۱۵). این اقدام در واقع از سرگیری فعالیت‌های سیاسی در قالب یک تاکتیک نوین بود.

حضرت با بهره‌گیری هوشمندانه از راهبرد تقیه، توانستند جو حاکم بر جامعه را بشکنند و در بصیرت‌افزایی سیاسی مردم مؤثر واقع شوند. به روایت صفوان بن یحیی، امام در این جلسات چنان سخنانی بیان می‌کردند که اصحاب بر جان ایشان از ناحیه هارون بیمناک می‌گشتند، اما امام می‌فرمودند: «لِيَجْهَدَ جَهْدَهُ فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيَّ؛ هر چه می‌خواهد تلاش کند، او بر من راهی ندارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۵۵). گویا حضرت به این امر آگاه بودند هارون الرشید که به تازگی دستش به خون امام هفتم آلوده شده بود، تداوم چنین رویه‌ای را به مصلحت حکومت خویش نمی‌بیند (شفایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

امین: پس از فوت هارون، خلافت به امین واگذار شد. در این مقطع، نزاع میان امین و برادرش مأمون بر سر تصاحب خلافت، فرصتی مغتنم برای تعامل گسترده‌تر امام با شیعیان در اقصی نقاط قلمرو اسلامی فراهم کرد. این تعاملات به تدریج به شبکه‌ای عظیم و پیچیده تبدیل شد که به تحکیم موقعیت و بسط نفوذ حضرت در بلاد گوناگون یاری می‌رساند؛

۱- سلطنت سیاسی اعراب در زمان «هارون» به اوج قدرت رسید. حد شرقی سلطنت، مرز چین بود و در غرب تا کرانه‌های اقیانوس اطلس بوده (دورانت، ۱۹۳۵، ج ۴، ص ۷۲) و به ثروت‌های هنگفتی نیز دست یافت (زیدان، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۱۵۵)؛ چنین بود که به تدریج در بغداد شکاکیت، دین‌گریزی، دنیاخواهی و هرزگی به مثابه پیامدهای ظلم و ترف، چهره خود را آشکار کرد (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۷ و ۸).

چنان که پس از تحمیل ولایت عهدی، خود ایشان تصریح فرمودند: «إِنَّ كُتُبِي لَنَافِذَةٌ فِي الْأُمُصَارِ وَ مَا زِدْتَنِي مِنْ نِعْمَةٍ هِيَ عَلَيَّ مِنْ رَبِّي؛ نوشته‌های من در همه شهرها نافذ بود و نعمتی را که خداوند به من عطا فرموده است تو چیزی بر آن زیاد نکرده‌ای» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۵۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۷).

بی تردید یکی از اهداف راهبردی شکل‌گیری این شبکه، رصد مستمر تحولات سیاسی مناطق مختلف اسلامی بود. از همین جهت است که در پاسخ به دعوت قیام علویان به رهبری ابن طباطبا^۱، حضرت دعوت آنان را برای پیوستن پذیرفتند، هرچند تا زمان رسیدن ایشان به کوفه، قیام سرکوب شده بود (همان، ص ۲۰۷ و ۲۰۸). این اقدام به‌طور ضمنی بر تلقی موافق امام با اصل قیام دلالت دارد. در موارد دیگری نیز این موافقت ضمنی مشاهده می‌شود، از جمله توصیه امام به یکی از هواداران محمد بن جعفر علوی مبنی بر تأخیر در پیوستن به وی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۹۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۸).

مأمون: این زمان که واپسین بُرهه امامت حضرت را تشکیل می‌دهد، به کلی با دو دوره پیشین متفاوت بوده و مشخصاً به مذاکره سیاسی میان امام و خلیفه انجامید. استقرار مأمون در خراسان و خلأ قدرت در سرزمین‌های غربی قلمرو اسلامی، بحران سیاسی ویژه‌ای آفرید؛ از یک سو مأمون با قتل برادرش امین، حمایت خاندان عباسی در بغداد را از دست داده بود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۰ و ۱۶۱) و از سوی دیگر قیام ابن طباطبا با گستره‌ای وسیع، مناطقی چون کوفه، مدینه، مکه و حتی اهواز را دربر گرفته بود و با وجود سرکوب نسبی همچنان بخش‌هایی از آن در اختیار رهبران علوی و سایر مخالفان باقی‌مانده بود.^۲ در چنین شرایط بحرانی بود که مأمون نامه‌های متوالی برای دعوت از امام به مدینه ارسال کرد، اما امام هر بار با بهانه‌هایی از پذیرش دعوت او سر باز زدند تا اینکه سرانجام با وصول آخرین نامه، به‌رغم میل باطنی، به همراه مأموران حکومتی راهی مرو شدند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۸۸ و ۴۸۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۰).

هرچند نمی‌توان برخی اقدامات به‌ظاهر مثبت مأمون در قبال اهل بیت علیهم السلام را در قیاس

۱. محمد بن ابراهیم بن اسماعیل، معروف به ابن طباطبا که به همراه ابو السرایا فرمانده سپاهش، در سال ۱۹۹ به منظور مطالبه حق از دست‌رفته اهل بیت علیهم السلام قیام کرد. سپاه او توسط هرثمه بن أعین مأمور مأمون، در سال ۲۰۰ متحمل شکست شد (قاضی شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۳۳، ص ۱۸۰). امام رضا علیه السلام قبلاً از قیام و شهادت او خبر داده بود (قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۳).

۲. در شهرهای بصره و اهواز «زید بن موسی بن جعفر»، در یمن «ابراهیم بن موسی بن جعفر»، در فارس، «اسماعیل بن موسی بن جعفر»، در مکه «حسن افطس» و در مداین «محمد بن سلیمان» به قدرت رسیدند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۲؛ ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۰، ص ۲۴۴). حجاز به دست «محمد بن جعفر» افتاد و «احمد بن عمر بن خطاب ربیع» بر نصیبین و توابع آن چیره شد. در موصل «سید بن انس»، در میافارقین (از شهرهای کرد نشین ترکیه) «موسی بن مبارک بشکری» و در عراق عجم (ایالت جبال ایران) ابودلف عجلی به قدرت رسیدند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۶۲؛ ابن‌طقطقی، ۱۳۶۷، ص ۳۰۵).

با دیگر خلفای عباسی به کلی نادیده گرفت اما تردیدی نیست که دعوت از امام رضا علیه‌السلام به خراسان و واگذاری ولایت‌عهدی به ایشان، برآمده از اعتقاد قلبی نبوده، بلکه یک تدبیر کاملاً سیاسی و خدعه‌آمیز به شمار می‌رفته است. ضرورت‌های سیاسی و موقعیت متزلزل خلافت نوپای مأمون، او را به مذاکره سیاسی با امام و تکریم اجباری ایشان سوق داد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). بدین‌سان هنگامی که مأمون پس از تثبیت پایه‌های قدرت خویش دریافت که وجود امام در مقام ولیعهدی دیگر تأمین‌کننده مطامع او نیست، به یکباره تغییر رویه داد و برای جلب رضایت خاندان عباسی راهی بغداد گردید. او در مسیر بازگشت ابتدا فضل بن سهل وزیر ایرانی خود را از سر راه برداشت (همان، ص ۱۶۳) و پس از آن امام رضا علیه‌السلام را به شهادت رساند (همان، ص ۲۴۰ و ۲۴۱؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۹ و ۲۷۰).

۳-۵. مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون

مأمون عباسی پس از غلبه بر برادرش امین و کشتن او، جانشین هارون‌الرشید گردید. در دوران حیات امام رضا علیه‌السلام، تقابل آن حضرت با مأمون بر سر عدم‌پذیرش ولایت‌عهدی، زمینه‌ساز شکل‌گیری سلسله مذاکراتی پیرامون این مسئله کاملاً سیاسی و حکومتی شد. در تحلیل چگونگی رابطه مأمون با شیعیان، دو دیدگاه کاملاً متمایز وجود دارد.

برخی بر این باورند که مأمون به حقانیت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و خاندان ایشان آگاه و معتقد بود، تا آنجا که گروهی او را در زمره شیعیان به شمار آورده‌اند.^۱ اما دیدگاه غالب و مستند صاحب‌نظران بر آن است که التفات مأمون به شیعیان و گزینش امام رضا علیه‌السلام به ولایت‌عهدی، امری سراسر سیاسی و معطوف به تثبیت خلافت متزلزل خویش بوده است.^۲ براین‌اساس او در راستای سیاست خود، گروهی از آل ابی‌طالب را به مرو فراخواند تا از اقبال گسترده مردمی نسبت به امام رضا علیه‌السلام بهره‌مند گردد، حکومت خویش را مشروع‌نمایی کند و کنش‌های احتمالی امام و شیعیان را در تقابل با خلافت مهار نماید. به دستور مأمون این کاروان علوی از مدینه به سوی خراسان روانه شد و امام رضا علیه‌السلام

۱. برخی از «اهداف مأمون» از این مذاکرات و پیشنهاد خلافت و ولایت‌عهدی، شامل: «بهره‌مندی حکومت عباسی از ظرفیت اقبال مردمی نسبت به امام رضا علیه‌السلام»، «مشروع جلوه دادن اقدامات حکومت عباسی»، «مهار مقابله احتمالی امام رضا علیه‌السلام و شیعیان در برابر حکومت عباسی» بوده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۷، ۱۶۶ و ۱۶۷).

۲. دلایلی مانند: الف) برتری دادن علی علیه‌السلام با دلایل استوار، در مناظراتی که با علماء داشت. ب) ولیعهد نمودن امام رضا علیه‌السلام و تزویج دخترش برای او و به همسری دادن دخترش به امام جواد علیه‌السلام و نیکی به آن حضرت و بزرگداشت ایشان. ج) خوش‌رفتاری با شیعیان. د) فتوای مأمون مبنی بر حلال کردن متعه و سخن مشهور وی که گفته: «ای حیوان تو کیستی که آنچه خدا حلال کرده، حرام کنی؟! ه) اعتقاد وی به مخلوق بودن قرآن (مطابق اعتقاد شیعه)؛ به طوری که این اعتقاد، یکی از معایب او قلمداد شده است (امین عاملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۵۱ و ۱۵۲).

۳. سید جعفر مرتضی عاملی نیز معتقد است که اساساً مأمون جدیتی در پیشنهاد خلافت به امام رضا علیه‌السلام نداشت. وی مباحث گسترده‌ای را مطرح ساخته و در نهایت این پیشنهاد مأمون را تلاشی برای تثبیت خلافت خودش ارزیابی می‌کند (عاملی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۶).

نیز ناگزیر در همین جمع، مدینه را به مقصد ایران ترک کردند. مسیر حرکت این کاروان از بصره بود و متصدی اعزام ایشان، فردی خراسانی به نام «جلودی» بود. با ورود کاروان به مرو، جلودی تمامی علویان را در یک خانه جای داد، اما برای امام رضا علیه السلام اقامتگاهی ویژه تدارک دید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۸۹؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۴). فرایند مذاکرات تحمیلی ولایت عهدی را می توان در دو مرحله متمایز صورت بندی کرد.

مرحله نخست: مأمون پس از استقرار امام در مرو، کوشید با فرستادن «فضل بن سهل» و «حسن بن سهل» به عنوان نمایندگان تام الاختیار خود، طرح تحمیل ولایت عهدی را پیش ببرد. این دو فرستاده، پیشنهاد رسمی ولایت عهدی را به امام علیه السلام تقدیم کردند لیکن با مخالفت صریح حضرت مواجه شدند. در این مرحله، فرستادگان مأمون که ناامید بودند به اهرم تهدید متوسل و به صراحت به امام گوشزد کردند که در صورت تداوم مخالفت، مأمون ایشان را خواهد کشت (همان، ص ۴۵۵؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۵۹).

مرحله دوم: با شکست مذاکرات نیابتی، مأمون شخصاً پای به میدان مذاکره نهاد و در دیداری مستقیم، موضوع را با امام در میان گذاشت. امام علیه السلام مخالفت خویش را با پذیرش ولایت عهدی به روشنی ابراز داشتند. مأمون اما در این مرحله با پیش کشیدن الگوی انتخاب «عمر بن خطاب» در شورای شش نفره، امام را به مرگ تهدید کرد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۵ و ۴۵۶). امام علیه السلام به ناچار و با عنایت به تهدید قتل، ولایت عهدی را مشروط به این شرط پذیرفتند که: «أَنْتِي لَا أُولَى أَحَدًا وَلَا أَعَزُّ أَحَدًا وَلَا أَنْقُضَ رِسْمًا وَلَا سُنَّةً وَ أَكُونُ فِي الْأَمْرِ مِنْ بَعِيدٍ مُشِيرًا؛ احدى را نصب نکنم و احدى را عزل نکنم و رسم و سنتی را نشکنم و در این امر از دور اشاره کنم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰). بدین ترتیب «عهدنامه ولایت» به عنوان پیمانی رسمی میان مأمون و امام رضا علیه السلام به رشته تحریر درآمد و شهود بر آن گواهی دادند (امین عاملی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۷۱-۱۶۵).

شایان ذکر است که مأمون پس از پذیرش ولایت عهدی توسط امام رضا علیه السلام، جلسات علمی متعددی با حضور علمای گوناگون تشکیل داد. در این جلسات، مناظرات متعددی میان امام رضا علیه السلام و دیگران، در حضور مأمون صورت گرفت که به طور عمده درباره مسائل اعتقادی و فقهی بود (طبرسی، ۱۴۱۷، ص ۳۹۶) باین حال بر اساس بررسی تطبیقی و با استناد به مفهوم شناسی دقیق مذاکره سیاسی که پیش تر ارائه گردید، هیچ یک از این مناظرات علمی را نمی توان در زمره مذاکره سیاسی به شمار آورد و در این چارچوب، قابل بررسی نیست.

گونه‌شناسی و ساختار مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون			
ردیف	مؤلفه تحلیلی	تعریف / گونه	مصادیق در سیره امام رضا علیه‌السلام
۱	گونه مذاکره	درون‌دینی / میان‌حزبی	مذاکره رهبر جریان فکری-سیاسی (امام) با حاکم غاصب متظاهر به اسلام (مأمون)
۲	سطح مذاکره	شخص معصوم با حاکم غاصب	گفتگوی مستقیم امام در جایگاه رهبر جریان مخالف حکومت
۳	ماهیت	تحمیلی (اکراه و اجبار)	پذیرش ناشی از تهدید به قتل؛ نه از روی میل و اختیار
۴	مرحله اول	مذاکره نیابتی	اعزام فضل و حسن بن سهل؛ پیشنهاد رسمی + تهدید به قتل
۵	مرحله دوم	مذاکره مستقیم	دیدار مستقیم مأمون با امام؛ پیش کشیدن الگوی شورای شش نفره عمر
۶	نتیجه/برونداد	توافق مشروط	شرط ضمن عقد: عدم نصب، عزل، نقض رسم و سنت؛ مشاور از دور
۷	هدف راهبردی طرف مقابل	فریب / خنثی‌سازی	مشروع‌نمایی حکومت، مهار کنش‌های شیعیان، القای طمع‌ورزی امام

جدول ۱: گونه‌شناسی و ساختار مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون

۴-۵. اهداف امام رضا علیه‌السلام

بررسی منابع معتبر روایی و تاریخی نشان می‌دهد که پذیرش ولایت‌عهدی از سوی امام رضا علیه‌السلام بر پایه اجبار و اکراه بوده است. با تأمل در این روایات، اهداف راهبردی امام از این گفت‌وگوی تحمیلی بدین صورت می‌باشد.

۱-۴-۵. ضرورت حفظ جان امام و بقای شیعه

یکی از اساسی‌ترین اهداف امام رضا علیه‌السلام از پذیرش ولایت‌عهدی، صیانت از جان مبارک خویش و تضمین بقای جامعه شیعی بود (محمّدی اشتهازدی، ۱۳۷۷، ص ۷۲۷). چنان‌که از روایات معتبر برمی‌آید، مأمون صریحاً امام را در صورت امتناع از پذیرش

ولایت عهدی به قتل تهدید کرده بود. امام علیه السلام خود در پاسخ به پرسش «ریان بن صلت مروی» درباره چرایی این تصمیم، بدین حقیقت تصریح می‌فرماید: «...وَدَفَعْتَنِي الضَّرُورَةُ إِلَى قَبُولِ ذَلِكَ عَلَى إِكْرَاهٍ وَاجْبَارٍ بَعْدَ الْإِشْرَافِ عَلَى الْهَلَاكِ عَلَى أَنِّي مَا دَخَلْتُ فِي هَذَا الْأَمْرِ إِلَّا دُخُولَ خَارِجٍ مِنْهُ؛ وَبَنَّا بِرِضْرُورَتِ أَيْنَ أَمْرٍ (ولایت عهدی) را قبول کرده‌ام. من این عمل را ناخوش می‌داشتم، ولیکن چون مخیر شدم میان قبول این عمل و قتل، قبول این عمل را بر قتل برگزیدم» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹). از سوی دیگر، توجه به این واقعیت تاریخی ضروری است که تا پیش از ماجرای ولایت عهدی، شیعیان در سراسر جهان اسلام پیوسته از سوی ایادی حکومت عباسی تحت تعقیب و سرکوب قرار داشتند و در انزوای سیاسی-اجتماعی به سر می‌بردند؛ اما همین مذاکره سیاسی و پذیرش اجباری ولایت عهدی، فرصتی را پدید آورد تا نهضت‌های شیعی بتوانند به گونه‌ای آشکار در میان مردم حاضر شوند و به تعلیم آموزه‌های شیعی بپردازند (کرمانی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

۴-۵. خنثی‌سازی توطئه مأمون در القای طمع‌ورزی خاندان امامت به خلافت

مأمون از ورای تحمیل ولایت عهدی، درصدد بود تا چنین وانمود سازد که خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با رویکردی منفعت‌طلبانه و از سر طمع، به دنبال تصاحب قدرت و خلافت هستند (فضل الله، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱؛ ارفع، ۱۳۸۲، ص ۵۱؛ واثقی‌راد، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷). امام رضا علیه السلام در انتهای گفت‌وگوی خود با مأمون، با صراحت از این توطئه پرده برگرفته، خطاب به وی می‌فرماید: «تُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَقُولَ النَّاسُ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا لَمْ يَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا بَلْ زَهَدَتْ الدُّنْيَا فِيهِ أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ قَبْلَ وَلَايَةِ الْعَهْدِ طَمَعًا فِي الْخِلَافَةِ؛ بَايْنِ كَارِ خَوْذِ مِی‌خواهی مردم بگویند که علی بن موسی الرضا علیه السلام بی میلی به دنیا نکرده، بلکه دنیا به او بی رغبتی کرده است. آیا نمی‌بینید که من باب طمع در خلافت، چگونه ولیعهدی را قبول کرد؟!» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۴۰). امام برای خنثی‌سازی این نقشه، هوشمندانه شروطی قاطع پیش نهادند: «أَنِّي لَا أُولَى أَحَدًا وَلَا أَغْزِلُ أَحَدًا وَلَا أَنْقُضُ رِسْمًا وَلَا سُنَّةً وَ أَكُونُ فِي الْأَمْرِ مِنْ بَعِيدٍ مُشِيرًا؛ احدى را نصب نکنم و احدى را عزل نکنم و رسم و سنتی را نشکنم و در این امر از دور اشاره کنم» (همان). بدین ترتیب، امام رضا علیه السلام با تدبیری هوشمندانه، به‌رغم پذیرش ظاهری ولایت عهدی، عملاً هیچ نقشی در ساختار قدرت ایفا نکردند و مأمون را در دستیابی به مقاصد خود ناکام گذاشتند.

۵-۵. اصول مذاکره سیاسی امام رضا علیه السلام با مأمون

رویکرد امام رضا علیه السلام در مذاکره با مأمون، حاوی آموزه‌های ارزشمندی در دیپلماسی سیاسی شیعه است. با کاوش در منابع معتبر، مهم‌ترین اصول حاکم بر این مذاکره در سه

ساحت «رفتاری-کرداری»، «بیانی-گفتاری» و «روانی-پنداری» قابل بررسی است که در ادامه به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۵-۵. اصول رفتاری-کرداری

در بعد رفتار و کردار، التزام امام به دو اصل بنیادین «نرمش مصلحت‌آمیز» و «پابندی به پیمان» در فرایند مذاکره با مأمون و نمایندگان، از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است.

۱-۱-۵-۵. نرمش مصلحت‌آمیز

یکی از مهم‌ترین اصول راهبردی امام در این مذاکره، اتخاذ نرمشی مصلحت‌آمیز در جهت تأمین منافع و مصالح کلان اسلام و امت اسلامی است. نرمش قهرمانانه، به معنای حرکت صحیح و منطقی در عرصه مذاکره سیاسی توأم با پاسداری از اصول و آرمان‌ها برای دستیابی به اهداف مطلوب است و نه عبور از خطوط قرمز، روی‌گردانی از راهبردهای اساسی یا دست‌شستن از آرمان‌ها که به عقب‌نشینی نظام اسلامی تعبیر گردد (یوسفیان و مؤدب، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰-۸۵). در شرایط اختناق و سرکوب‌ناشی از قیام‌های علویان، امام علیه‌السلام ناگزیر بودند تا ضمن مشروعیت نبخشیدن به نظام حاکم با نرمشی مصلحت‌جویانه، فشارهای تخریبی را خنثی سازند. مشابه همان رویه‌ای که در جریان صلح امام حسن علیه‌السلام نیز تجربه شده بود (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۱۵۴).

براین اساس تعامل امام با مأمون با لحاظ قاعده مصلحت و نرمشی معطوف به صلاح امت اسلامی رقم خورد. امام رضا علیه‌السلام خود، ضمن مقایسه موقعیت خویش با حضرت یوسف علیه‌السلام^۱ و باتکیه بر قاعده ضرورت می‌فرمایند: «یوسف درحالی که نبی و رسول بود، ضرورت او را بر آن داشت که سرپرستی خزائن عزیز مصر^۲ را بپذیرد و به عزیز مصر گفت: مرا سرپرست خزائن این سرزمین قرار ده؛ به‌درستی که من حافظ و دانایم (یوسف/۲۲)»^۳ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۱۳۹. بر پایه «قیاس اولویت»، با آن که حکومت عزیز مصر حکومتی باطل و مشرکانه بود، یوسف نبی علیه‌السلام برای نجات جان مردم و مبارزه با شرک آن را پذیرفت؛ امام رضا علیه‌السلام نیز به‌رغم باطل بودن مبنای حکومت مأمون به جهت «مصلحت» به پذیرش ولایت‌عهدی تن دادند.

۱. عزیز مصر باوجود آن که حکومتش، حکومتی باطل و حتی مشرکانه بوده؛ اما یوسف پیامبر الهی علیه‌السلام به‌خاطر مصالحی، سرپرستی خزائنش را برعهده گرفت.

۲. در این جا مقصود از «عزیز»، همان پادشاه است؛ چنان که در قرآن مضمون این سخن، با واژه «ملک»؛ یعنی پادشاه همراه است.

۳. أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَضْلَحَكَ اللَّهُ كَيْفَ صِرْتَ إِلَى مَا صِرْتَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَأْمُونِ وَكَأَنَّهُ أَنْكَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا هَذَا أَيُّهُمَا أَفْضَلُ النَّبِيُّ أَوْ الْوَصِيُّ فَقَالَ لَا بَلِ النَّبِيُّ قَالَ فَأَيُّهُمَا أَفْضَلُ مُسْلِمٌ أَوْ مُشْرِكٌ قَالَ لَا بَلِ مُسْلِمٌ قَالَ فَإِنَّ الْعَزِيزَ عَزِيزٌ مُضِرٌّ كَانَ مُشْرِكًا وَكَانَ يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَبِيًّا وَإِنَّ الْمَأْمُونِ مُسْلِمٌ وَأَنَا وَصِيٌّ وَيُوسُفُ سَأَلَ الْعَزِيزَ أَنْ يُؤْتِيَهُ جِبْنَ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظْتُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا أَجِيرْتُ عَلَى ذَلِكَ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظْتُ عَلَيْهِمْ قَالَ حَافِظٌ لِمَا فِي يَدَيْ عَالَمٍ بِكُلِّ لِسَانٍ.

باید در نظر داشت که در دوران عباسی، یکپارچگی جامعه اسلامی سخت در معرض تهدید بود و امنیت در مخاطره جدی قرار داشت و به دنبال آن، فقر، قحطی و جنگ نیز اجتناب‌ناپذیر بود (درخشه و حسینی فائق، ۱۳۹۴، ص ۲۸ و ۲۹). افزون بر این، قیام‌های پیاپی علویان که از عهد منصور عباسی پیوسته تحت ظلم و شکنجه بودند، از چالش‌های اساسی خلافت به شمار می‌رفت (الله اکبری، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۹۵). مجموع این شرایط، امام را بر آن داشت تا همان ضرورتی که یوسف علیه‌السلام را به پذیرش سرپرستی خزائن واداشت، به‌طریق‌اولی در خود مشاهده کنند و با نرمشی منطقی، به سامان‌دهی امت اسلامی گام نهند. بدین‌سان، مصلحت اسلام و مسلمین اقتضا می‌کرد که با انعطافی خردمندانه، مسیر گفت‌وگو و توافق هموار گردد.

۲-۱-۵-۵. پایبندی به پیمان

یکی دیگر از اصول رفتاری برجسته امام در این مذاکره، پایبندی به عهد و پیمان با مأمون می‌باشد. شواهد معتبر روایی-تاریخی نشان می‌دهد که امام رضا علیه‌السلام تا پایان عمر شریف خود به پیمان ولایت‌عهدی وفادار ماندند و هیچ‌گونه گزارش معتبری دال بر نقض عهد از سوی ایشان، نه در گفتار و نه در عمل، ثبت نشده است. از این‌رو زمانی که «فضل بن سهل» وزیر مأمون برای دفع خطر او نسبت به خود، توطئه سرنگونی‌اش را در سر پروراند و به این منظور، به امام علیه‌السلام درخواست همکاری کرد، حضرت با او همکاری نکرد و مأمون را از این توطئه آگاه ساخت (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۷). این اقدام امام علیه‌السلام از آن‌جهت بود که نمی‌خواستند از هر وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت استفاده کنند؛ اما مأمون هرگز به پیمان خود وفادار نماند و با شهادت امام علیه‌السلام اثبات کرد که از اول مسئله ولایت‌عهدی را از روی ریاکاری به امام علیه‌السلام واگذار کرده است. حتی امام رضا علیه‌السلام در اولین خطابه پس از ولایت‌عهدی، وقتی مردم برای عرض تبریک و تهنیت نزد وی جمع شده بودند با تعریض بر احتمال پیمان‌شکنی مأمون بر اهمیت وفاداری به عهد و پیمان تأکید دارد: «همانا مأمون خلافت و امارت را پس از خود به من سپرده است، اگر بعد از مأمون زنده باشم، پس هر کس عقد و پیمانی را که خداوند به حفظ و نگهداری آن امر فرموده بگشاید و گره‌های را که خداوند محکمی آن را خواسته سست کند و بشکند، حریم و قرق‌گاه خدا را ناچیز گرفته و تعدی نموده و شکسته و محرّمات الهی را حلال دانسته است؛ زیرا بدین کار، حق پیشوا را ضایع کرده و امرش را اطاعت نموده و به اسلام و آئین خداوند بی‌حرمتی کرده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۱۴۸).

امام رضا علیه‌السلام در این روایت، اولاً احتمال نقض پیمان ظاهری از سوی مأمون و

کارگزاران حکومتی را به صورت سر بسته به مردم تذکر دادند و ثانیاً در ادامه روایت، نسبت به حق حاکمیت ائمه علیهم‌السلام به عنوان یک حق الهی روشنگری کردند. از این رو در همین سخنرانی یادآوری می‌فرماید که مبدا این حق حاکمیت، پس از آن که یک بار از امام علی علیه‌السلام غصب شد، دوباره غصب گردد (همان)؛ بنابراین از دیدگاه امام رضا علیه‌السلام، این پیمان ظاهری، راه را برای رسیدن اهل بیت علیهم‌السلام به حق حاکمیتی که از سوی خدا به آن‌ها داده شده و سالیان سال از سوی حکام اموی و عباسی غصب شده بود باز می‌کرد و از این نظر حائز اهمیت بود.

۲-۵-۵. اصول گفتاری-بیانی

و اکاوی منابع روایی و تاریخی مرتبط با مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون، امکان شناسایی دو اصل بنیادین را در حوزه «چگونگی گفتار و نحوه بیان» فراهم می‌سازد که می‌توان آن‌ها را به مثابه دستورالعمل‌های ضروری در مذاکره سیاسی تلقی نمود.

۱-۲-۵-۵. مراعات حکمت در گفت‌وگو

از آنجا که بخشی از فرایند مذاکره سیاسی در قالب گفت‌وگو تحقق می‌یابد، ضروری است که این گفت‌وگوها بر بنیاد منطق و استدلال استوار گردد. یکی از مؤثرترین شیوه‌ها برای اقناع طرف مقابل در مواجهه با دیدگاه‌های متعارض، بهره‌گیری از استدلال منطقی است و مذاکره‌کنندگان باید با اتکا به منطق، در گفت‌وگوها سخن بگویند (آقای، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

واژه «حکمت» در لغت به معنای «منع کردن» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵) و از آن رو که دانش منطق و استدلال، مانع از فساد و انحراف می‌گردد، به آن حکمت گفته می‌شود. ویژگی بارز حکمت آن است که به سبب استواری و دقت، راه نفوذ شبهات را می‌بندد؛ چنان که زمخشری در تعریف آن می‌گوید: «حکمت، سخن استوار و درست است و آن عبارت است از دلیل روشن‌گر حق و برطرف کننده شبهه» (زمخشری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰۶).

نمایندگان حکومت توحیدی با کاربرست اصل مراعات حکمت در گفت‌وگو قادرند مغالطه‌ها را کشف و راه خدعه و نیرنگ را بر روی طرف مقابل سد نمایند. نمونه بارز این امر در جریان مذاکره امام رضا علیه‌السلام با مأمون مشاهده می‌شود؛ هنگامی که مأمون باهدف فریب افکار عمومی و موجه جلوه دادن حکومت خود به امام گفت: «من در نظر دارم که خودم را از خلافت عزل کنم و آن را به تو واگذارم و با تو بیعت کنم»، امام علیه‌السلام در قالب استدلالی متقن بدو فرمودند: «اگر این خلافت حقّ توست و خداوند آن را برایت

۱. امام رضا علیه‌السلام، اینجا در قالب «دو قضیه شرطیه متصل» به استدلال پرداخته‌اند که در هر دو حالت، می‌خواهد چنین اثبات فرماید که مأمون در هیچ حالتی، حق واگذاری حکومت را ندارد؛ در نتیجه، پرده از نیت مأمون برای عموم مردم برمی‌دارد و

قرار داده است، پس جایز نیست جامه‌ای را که خداوند بر تو پوشانده است، درآوری و بر دیگری بپوشانی؛ و اگر خلافت حق تو نیست، تو حق نداری چیزی را که متعلق به تو نیست، به من واگذاری!» (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵). امام با این بیان استدلالی به مأمون و حاضران فهماندند که او در هر دو صورت، حقی در واگذاری حکومت به دیگری ندارد و در نتیجه، از این پیشنهاد نیات و مقاصدی دیگر را دنبال می‌کند. قابل توجه آن که بلافاصله پس از این استدلال، لحن مأمون به تهدید تغییر یافت.

۲-۲-۵. صراحت در بیان و روشنی کلام

صراحت در بیان و روشنی کلام از دیگر اصول برجسته امام رضا علیه‌السلام در مذاکره سیاسی با مأمون به‌شمار می‌رود. آن حضرت، با وجود آن که به دنبال اهانت به طرف مقابل یا افزایش حساسیت وی نبودند، در مسائل حیاتی و آنچه می‌توان «خطوط قرمز» نامید، بی‌هیچ تعارفی به بیان حق می‌ایستادند و هرگز از آن کوتاه نمی‌آمدند. یکی از آشکارترین مصادیق این صراحت، تعیین و اعلام شروط ولایت‌عهدی در گفت‌وگوی مستقیم با مأمون است که کاملاً شفاف و عاری از هرگونه تقیه یا عدول از مواضع اصولی مطرح گردید.

شروطی که امام به‌عنوان پیش‌شرط‌های قطعی پذیرش ولایت‌عهدی بر آنها تأکید و اصرار ورزیدند، عبارت بود از: «۱. احدی را به عنوان والی در کار دولتی منصوب نکند. ۲. هیچ کس را عزل نکند. ۳. هیچ رسمی را نقض نکند. ۴. در امور دولتی مشاوره از دور باشد» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۰). بی‌گمان، همین صراحت در بیان، شفافیت در کلام و ایستادگی بر مواضع اصولی، از جمله عوامل اصلی بود که مأمون را از دستیابی کامل به اهداف و مطامع سیاسی‌اش بازداشت.

۳-۵-۵. اصول پنداری

بخشی از اصول قابل‌شناسایی در مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون، ناظر به بایدها و نبایدهایی در حوزه «جهت‌دهی و کنترل افکار عمومی» و نیز «تأثیرگذاری بر طرف مقابل» است که مذاکره‌کنندگان ضرورتاً باید به آنها ملزم بوده و نظام فکری و پنداری خود را بر پایه آنها استوار سازند.

۱-۳-۵-۵. اقناع افکار عمومی

یکی از اصول برجسته در مذاکرات سیاسی، لزوم اقناع افکار کسانی است که مذاکره‌کننده به‌نوعی نمایندگان آنان را بر عهده دارد. امام رضا علیه‌السلام در این مذاکره، رویه‌ای را در پیش گرفتند که

روشنگری می‌نماید؛ دو قضیه شرطیه متصل، بدین صورت است: ۱. اگر حکومت حق الهی توسط پس حق واگذاری به غیر را نداری؛ زیرا خداوند آن را بخشیده است. ۲. اگر حکومت حق الهی تو نیست، پس باز هم حق واگذاری نداری؛ زیرا هیچ حقی نسبت بدان نداری.

هم‌سو با تکلیف الهی، پاسخ‌گوی جامعه تحت رهبری خویش باشند و در جهت تنویر اذهان آنان اقدام نمایند. حضرت در حقیقت در دو سطح به‌عنوان نماینده و راهبر مردم شناخته می‌شدند: در سطح نخست و محدودتر، نماینده شیعیان و در سطح دوم و عام‌تر، نماینده تمامی مسلمانانی که امام را به‌عنوان شخصیتی معنوی و از ذریه پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم محترم می‌داشتند. گزارش‌های معتبر روایی و تاریخی گواه آن است که امام در هر دو سطح به اقناع افکار عمومی درباره این گفت‌وگوها اهتمام ورزیدند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۴؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۳ و ج ۲، ص ۷۶۷). امام رضا علیه‌السلام برای اقناع افکار عمومی و روشنگری، بر دو علت عمده در پذیرش ولایت‌عهدی استشهاد می‌فرمودند: دلیل اول «اکراه و اجبار از سوی مأمون برای پذیرش ولایت‌عهدی»^۱ و دلیل دوم «اضطرار یا همان ضرورت زمانه بوده است»^۲ (همان).

در این زمینه باید توجه داشت که در نگاه اسلام، حکومت صرفاً وسیله‌ای برای تحقق اهداف دینی است و موضوعیت ذاتی ندارد؛ از این رو باید در اختیار انسان‌های شایسته، معنوی و زاهد پیشه‌ای باشد که از تطاول فاسقان بر جان، مال و ناموس مردم جلوگیری کنند. با این حال در عرف زمانه امام رضا علیه‌السلام دیدگاهی غلط رواج یافته بود که میان معنویت و حکومت ناسازگاری می‌دید. از همین رو حضرت خود را موظف می‌دیدند که این ذهنیت نادرست را اصلاح فرمایند.

در روایتی امام در پاسخ به «ریان بن صلت» چنین فرمودند: «خدا می‌داند که من نسبت به آن میلی نداشتم ولی پس از آن که میان قبول آن و قتل مخیر شدم، آن را بر قتل ترجیح دادم. شگفتا از این مردم! مگر نمی‌دانند که یوسف در حالی که نبی و رسول بود، ضرورت او را بر آن داشت که سرپرستی خزائن عزیز مصر را بپذیرد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۱۳۹) و در ادامه فرمودند: «مرا نیز ضرورت به قبول آن واداشت» (همان). در روایتی دیگر نیز، امام پاسخی مشابه به یکی از خوارج ارائه فرمودند (قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۶۶ و ۷۶۷). بدین ترتیب، امام با بهره‌گیری از جایگاه مورد اتفاق حضرت یوسف علیه‌السلام در قرآن و باور عمومی مسلمانان، از این پیش‌دانسته برای رفع تردید و دفع شبهه مردم نسبت به زهد و دنیاگریزی خویش استفاده کرده، آنان را از حیث فکری و اندیشه‌ای اقناع می‌ساختند (بصری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۰).

۱. در این خصوص، امام رضا علیه‌السلام اجبار خود را، با اجبار تاریخی امیرالمؤمنین علیه‌السلام در داخل شدن به شورای شش نفره بر اساس وصیت عمر بن خطاب، مقایسه کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۱). بنابر حکم عقل، دفع ضرر، اگرچه ضرر احتمالی باشد، بر انسان واجب است و اکراه و یا اجبار، از مصادیق ضرر است؛ از این رو، امام رضا علیه‌السلام در این روایت، یکی از دلایل پذیرش ولایت‌عهدی را همین مسئله دانسته است. بدین ترتیب، پذیرش ولایت‌عهدی مأمون که بنابر حکم اولیه دین حرام است، بر اثر اکراه و تا زمان وجود آن، منتفی می‌گردد؛ زیرا مأمون به‌رغم وجهه علمی، از لحاظ شخصیت سیاسی کسی است که برادر خود امین را برای دست‌یابی به حکومت به قتل رسانده بود (بصری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵ و ۲۳۶).

۲. امام رضا علیه‌السلام در روایتی، در خصوص پذیرش ولایت‌عهدی، به مسئله اضطرار و ضرورت، اشاره کرده‌اند. به نقل اباصلت و دیگران، امام علیه‌السلام بعد از پذیرش ولایت‌عهدی دست‌های خود را به‌طرف آسمان بلند کرده و پس از آن که خود را در این پذیرش مُکَره و مُضطر معرفی می‌کند، با اشاره‌ای لطیف عمل یوسف پیامبر علیه‌السلام در مقابل عزیز مصر را مستندی بر اقدام خود دانسته و از خداوند می‌طلبد که همان‌گونه که بنده و نبی خود یوسف را در هنگامه ولایت‌پذیری عزیز مصر مؤاخذه نکرده‌ای، مرا نیز در پذیرش ولایت‌عهدی مأمون مؤاخذه نکن (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۴).

۲-۳-۵. هوشیاری و عدم اعتماد کامل

هوشیاری و پرهیز از اعتماد کامل به طرف مقابل، از مهم ترین اصول روانی-پنداری امام در این مذاکره به شمار می رود. اگرچه مأمون در گفتار ظاهری خود بر حق حاکمیت ائمه علیهم السلام تأکید می کرد، اما امام هرگز به وی اعتماد نمودند و نزد شیعیان به صورت آشکار و نزد دیگران به گونه ای کنایه آمیز، از سوءنیت مأمون پرده برمی داشتند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹؛ همان، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۴؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۶۷).

افزون بر این امام با ردّ پیشنهاد خلافت نشان دادند که مأمون نمی تواند از ایشان برای پیشبرد مقاصد شوم خود بهره برداری ایزاری کند و ناتوانی خویش در اجرای عدالت را به امام نسبت دهد. بر همین اساس پس از انعقاد پیمان ولایت عهدی، هرگاه مأمون به بهانه های گوناگون می کوشید امام را مستقیماً در گیر مسائل حکومتی سازد تا ضعف ها و مشکلات را به نحوی به ایشان منسوب کند، امام با اتکا بر عدم اعتماد به وی، قاطعانه پیشنهاداتش را رد کرده و او را به شروط پیمان ارجاع می دادند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

۳-۳-۵. استقامت روحی و عدم خودباختگی

اتکاء عمل و اعتماد به نفس، یکی از پایه ای ترین اصول پنداری در مذاکره سیاسی است (آقای، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲). پرهیز از خودباختگی و شیفستگی در برابر اندیشه ها، امکانات، نیروها و اعوان طرف مقابل، از ضروریاتی است که مذاکره کنندگان حکومت توحیدی باید سخت بدان پایبند باشند. چه بسا طرف مقابل برای قدرت نمایی و پیشبرد اهداف از پیش تعیین شده، از هر ایزاری بهره گیرد (شبان نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۲۸). از این رو برخورداری از استقامت روحی در گفت و گوها، ضمن جلوگیری از خودباختگی، عاملی تعیین کننده در موفقیت مذاکره سیاسی محسوب می شود. در تمامی مراحل مذاکره امام رضا علیه السلام با مأمون نشانه های آشکاری از این استقامت روحی و پرهیز از خودباختگی به چشم می خورد. اوج این ایستادگی آن جاست که حتی در لحظه تهدید و اجبار به پذیرش ولایت عهدی، امام با صلابت فرمودند:

«قَدْ نَهَانِي اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنْ أَلْقِيَ بِيَدِي إِلَى التَّهْلُكَةِ، فَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَأَفْعَلْ مَا بَدَأَ لَكَ، وَأَنَا أَقْبَلُ ذَلِكَ، عَلَى أُنِّي لَا أَوَّلِي أَحَدًا، وَلَا أَعَزُّ أَحَدًا، وَلَا أَنْقُضُ رَسْمًا وَلَا سُنَّةً، وَأَكُونُ فِي الْأَمْرِ مِنْ بَعِيدٍ مُشِيرًا؛ خداوند عزّ و جلّ مرا نهی فرموده از این که با دست خود، خویش

۱. به عنوان نمونه، می توان به موردی که مأمون از امام رضا علیه السلام تقاضا کرد تا ایشان برای یک شهر، فرمانداری مورد اعتماد معرفی کند، اشاره نموده که امام علیه السلام در پاسخ، شرط های قبول ولایت عهدی را به او یادآور شدند و نپذیرفتند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷).

را به کشتن دهم. حال که چنین است، پس هر طور صلاح می‌دانی، عمل کن و من آن را می‌پذیرم، به شرط آن که کسی را عزل و نصب نکنم و آیین و قانونی را نقض نکنم و دورا دور مشورت دهم» (ابن بابویه، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵).

ماتریس اصول مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام				
ردیف	ساحت	اصل راهبردی	مفهوم و مصداقی	کارویژه راهبردی
۱	رفتاری- کرداری	نرمش مصلحت‌آمیز	انعطاف خردمندانه؛ قاعده ضرورت؛ قیاس اولویت شاهد: استشهاد امام به پذیرش سرپرستی خزائن از سوی حضرت یوسف علیه‌السلام در حکومت مشرکانه	خنثی‌سازی فشار خروج از انفعال
		پابندی به پیمان	وفای به عهد؛ اخلاق‌مداری شاهد: عدم همکاری با توطئه فضل بن سهل علیه مأمون	حفظ اعتماد عمومی اثبات حقانیت
۲	بیانی- گفتاری	حکمت در گفت‌وگو	استدلال منطقی سدّ خدعه شاهد: پاسخ استدلالی به پیشنهاد خلافت	خلع سلاح منطقی طرف مقابل
		صراحت در بیان	شفافیت؛ خط قرمز؛ شروط چهارگونه شاهد: اعلام قطعی عدم نصب، عزل، نقض رسم و مشورت از دور	مهار قدرت تعیین مرز همکاری
۳	روانی- پنداری	اقناع افکار عمومی	تنویر اذهان؛ الگوی قرآنی شاهد: پاسخ به «ریان بن صلت» و «خارجی» با الگوی اضطرار حضرت یوسف علیه‌السلام	دفع شبهه دنیاطلبی حفظ سرمایه اجتماع.
		هوشیاری	واقع‌بینی سیاسی؛ ردّ بهره‌برداری ابزاری شاهد: ارجاع مأمون به شروط پیمان، خودداری از ورود به امور اجرایی	خنثی‌سازی اهداف پنهان
		استقامت روحی	عدم خودباختگی؛ ایستادگی بر مواضع؛ اقتدار در اکراه شاهد: تعیین شروط به رغم تهدید	تعیین دستور کار در اوج بحران

۶. نتیجه گیری

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی و با مبنا قرار دادن مفهومی شاخص و عملیاتی از «مذاکره سیاسی»، به بررسی تطبیقی گفتگوهای تحمیلی امام رضا علیه السلام با مأمون عباسی در جریان ولایت عهدی پرداخت. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که بر خلاف تصور رایجی که اسلام را فاقد سازوکارهای مسالمت‌آمیز حل اختلاف می‌پندارد، سیره سیاسی معصومان علیهم السلام -و به طور مشخص امام رضا علیه السلام- مشحون از مصادیق ارزشمند مذاکره سیاسی در چارچوب اصول اسلامی است.

بر اساس تحلیل تطبیقی صورت گرفته، مذاکره امام با مأمون در زمره مذاکرات «درون دینی/ میان حزبی» و در سطح «شخص معصوم با حاکم غاصب» قابل طبقه‌بندی است که در شرایط اکراه و اجبار و طی دو مرحله متمایز نیابتی و مستقیم به وقوع پیوست. امام با وجود اشراف بر نیات فریبکارانه و خدعه‌آمیز مأمون، با کاربست راهبرد «نرمش مصلحت‌آمیز»، ضمن پاسداری از خطوط قرمز و آرمان‌های اصیل اسلامی، به این مذاکره تن دادند. این انتخاب راهبردی، محصول تحلیل دقیق امام از موازنه قدرت و ضرورت‌های زمانه، از جمله تهدید موجودیت شیعه و فروپاشی وحدت جامعه اسلامی در سایه قیام‌های پیاپی و سرکوب‌های خونین عباسیان بود.

استخراج اصول حاکم بر این مذاکره در سه ساحت «رفتاری-کرداری»، «بیانی-گفتاری» و «روانی-پنداری»، الگویی جامع از دیپلماسی شیعی را ترسیم می‌نماید. التزام امام به «پایبندی به پیمان»، حتی در مواجهه با بدعهدی طرف مقابل و ازسوی دیگر «هوشیاری و پرهیز از اعتماد کامل» به او، دوروی یک سکه در اصول رفتاری و پنداری هستند که توأمان بر ضرورت اخلاق‌مداری و واقع‌بینی در عرصه مذاکره تأکید دارند. همچنین، «صراحت در بیان شروط» و «مراعات حکمت و استدلال منطقی» در گفتار، نشان‌دهنده عزت‌مداری و عقلانیت در دیپلماسی امام است. «اقناع افکار عمومی» نیز به عنوان اصلی محوری در ساحت پندار، بیانگر آن است که موفقیت در مذاکره، صرفاً به نتیجه مذاکرات با طرف مقابل محدود نبوده، بلکه مدیریت برداشت عمومی و حفظ سرمایه اجتماعی، رکن اساسی راهبرد امام را تشکیل می‌داده است.

دستاوردهای این مذاکره، علی‌رغم تحمیل ظاهری ولایت عهدی، کاملاً راهبردی و در راستای اهداف کلان امامت ارزیابی می‌شود. خشی‌سازی طرح مأمون برای مخدوش نمودن چهره زهدگرایانه اهل بیت علیهم السلام، حفظ جان امام و مهم‌تر از آن، تضمین بقای جامعه شیعی و خروج از انزوای سیاسی، از جمله نتایج ملموس این کنش خردورزانه

بود. در مجموع، مذاکره سیاسی امام رضا علیه‌السلام با مأمون، فراتر از یک واقعه تاریخی، تجلی هوشمندی و تدبیر در مکتب سیاسی اهل‌بیت علیهم‌السلام و الگویی الهام‌بخش برای سیاست‌ورزی مبتنی بر عقلانیت توأم با پابندی به اصول اخلاقی و دینی است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم (۱۳۸۹ش). مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: علی ابن ابی طالب علیه السلام.
- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین علی بن محمد (۱۳۵۱ش). **تاریخ کامل**. تهران: علم.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ش). **المناقب**. قم: علامه.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۷ش). **تاریخ فخری**. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. تهران: جهان.
- ابو الفرج الأصفهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۶ق). **مقاتل الطالبین**. قم: الشریف الرضی.
- ارفع، سید کاظم (۱۳۸۲ش). **سیره عملی اهل بیت علیهم السلام**. تهران: فیض کاشانی.
- امین عاملی، سید محسن (۱۳۷۶ش). **سیره معصومان علیهم السلام**. تهران: سروش.
- ایوانز، گراهام و نونام، جفری (۱۳۸۱ش). **فرهنگ روابط بین الملل**. مترجم: حمیرا مشیرزاده و حسین شریفی طراز کوهی. تهران: میزان.
- آخوندی، مصطفی (۱۳۸۴ش). **جهاد: ترجمان عزت و سربلندی**. قم: زمزم هدایت.
- آقایی، سید داود (۱۳۸۷ش). **آداب دیپلماسی و فنون مذاکره**. تهران: دانشگاه تهران.
- باطنی، محمدرضا (۱۳۷۶ش). **فرهنگ معاصر انگلیسی-فارسی**. تهران: فرهنگ معاصر.
- بصری، حمیدرضا (۱۳۹۲ش). **پاسخ های امام رضا علیه السلام به شبهات پذیرش ولایت عهدی با تکیه بر کتاب عوالم**. مجموعه مقالات آموزه های رضوی در کتاب عوالم العلوم. دانشگاه علامه طباطبائی. ۲۴۰-۲۲۷.
- پاک آیین، محسن (۱۳۸۹ش). **سفیران پیامبران و دیپلماسی نبوی**. تهران: فرهنگ سبز.
- تدینی، عباس (۱۳۸۰ش). **حقوق بین الملل عمومی**. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۶ش). **مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی**. قم: پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
- حییم، سلیمان (۱۳۶۸ش). **فرهنگ بزرگ انگلیسی-فارسی حییم**. تهران: فرهنگ معاصر.
- درخشه، جلال و حسینی فائق، سید محمد مهدی (۱۳۹۳ش). **سیره سیاسی امام رضا علیه السلام در برخورد با حکومت جور (مطالعه موردی: ولایت عهدی)**. فرهنگ رضوی. ۱۱۱. ۳۱-۷.
- درخشه، جلال و حسینی فائق، سید محمد مهدی (۱۳۹۴ش). **مولفه های سیاست ورزی در سیره امام رضا علیه السلام**. فرهنگ رضوی. ۱۲۳. ۳۴-۷.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۹۳۵م). **تاریخ تمدن**. مترجم: احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۹ق). **أساس البلاغہ**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زیدان، جرج (۱۳۳۳ق). **تاریخ تمدن اسلام**. مترجم: علی جواهر کلام. هران: امیر کبیر.
- شاو، ملکم (۱۳۷۴ش). **حقوق بین الملل**. مترجم: محمدحسین وقار. تهران: اطلاعات.
- شاهرودی، محمدرضا و قاسمی شوب، محمد (۱۴۰۰ش). **اصول مذاکرات سیاسی بر اساس منابع اسلامی با**

- تأکید بر مذاکرات عصر پیامبر(ص).** مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی. ۱۶(۵۵). ۳۳-۱۶.
- شبان نیا، قاسم(۱۳۹۵ش). کاربست مذاکره در دیپلماسی کشور اسلامی. حکومت اسلامی. ۷۹. ۲۶-۵.
- شبان نیا، قاسم(۱۳۹۹ش). **مذاکره دولت اسلامی با سایر دول از منظر فقه اسلامی.** قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص).
- شرتونی، رشید(۱۴۲۹ق). **مبادی العربیه المجلد الرابع (قسم الصرف).** قم: دارالعلم.
- شفایی، امان‌الله(۱۳۹۰ش). **جریان‌شناسی کلامی-سیاسی عصر امام رضا علیه‌السلام.** تاریخ اسلام. ۱۰(۴). ۴۰-۷.
- صفریان گرمه‌خانی، روح‌الله و همکاران(۱۴۰۱ش). **حکمرانی؛ گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی در اندیشه و سیره سیاسی امام رضا علیه‌السلام.** فرهنگ رضوی. ۱۰(۳۷). ۲۳۴-۲۰۱.
- طبرسی، فضل بن حسن(۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن.** تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن(۱۴۱۷ق). **إعلام الوری بأعلام الهدی.** قم: آل‌البيت عليهم‌السلام.
- طبیعت‌شناس، تحسین(۱۳۷۴ش). **فرهنگ اصطلاحات نظامی عربی-فارسی.** تهران: جهاد دانشگاهی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد(۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين.** تهران: مرتضوی.
- عاملی، سید جعفر مرتضی(۱۳۹۸ش). **الحیة السیاسیة للإمام الرضا علیه‌السلام.** قم: دارالتبلیغ الاسلامی.
- عبدالقوی الغفاری، علی(۲۰۰۲م). **الدیپلوماسیة القدیمیة و المعاصرة.** دمشق: دارالأوتل.
- عبدالونیس شتا، احمد(۱۴۱۷ق). **الاصول العامة للعلاقات الدولیة فی الاسلام وقت السلم.** قاهره: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی(۱۳۸۴ش). **فقه سیاسی، قواعد فقه سیاسی، مصلحت.** تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی(۱۳۹۰ش). **فقه سیاسی؛ حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام.** تهران: سمت.
- عمید، حسن(۱۳۶۴ش). **فرهنگ عمید.** تهران: امیرکبیر.
- فتلاوی، سهیل حسین(۱۴۳۵ق). **العلاقات الدولیة الاسلامیة (دراسة مقارنة فی القانون الدولی العام).** عمان: دارالثقافة للنشر و التوزیع.
- فضل‌الله، محمدجواد(۱۳۸۲ش). **تحلیلی از زندگانی امام رضا علیه‌السلام.** مترجم: سید محمدصادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- فضل‌الله، محمدحسین(۱۳۸۷ش). **پیام عاشورا.** مشهد: به‌نشر.
- قاسمی شوب، محمد و همکاران(۱۳۹۹ش). **مذاکره سیاسی در بازخوانی سیره پیامبر اکرم(ص)؛ اصول و اهداف (مطالعه موردی: صلح حدیبیه).** پژوهش‌نامه تاریخ تمدن اسلامی. ۵۳(۱). ۳۲-۷.
- قاسمی شوب، محمد و همکاران(۱۳۹۹ش). **بازشناسی مذاکره سیاسی امام حسن علیه‌السلام؛ اصول گفتمان صلح.** پژوهش‌های سیاست اسلامی. ۸(۱۸). ۱۴۱-۱۱۸.
- قاضی شوشتی، نورالله(۱۴۰۹ق). **احقاق الحق و ازهاق الباطل.** قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- قطب‌راوندی، سعیدبن عبدالله(۱۴۰۹ق). **الخراج والخراج.** قم: مدرسه الإمام‌المهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف.
- کرمانی نژاد، عبدالله(۱۳۸۹ش). **امامت و ولایت.** تهران: زعیم.
- کرمر، جوئل(۱۳۷۵ش). **احیای فرهنگی در عهد آل بویه؛ انسان‌گرایی در عصر رنسانسی اسلامی.**

- مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- الله اکبری، محمد (۱۳۸۱ش). **عباسیان از بعثت تا خلافت**. قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدرضا، شاهرودی و قاسمی شوب، محمد (۱۴۰۰ش). **مذاکره سیاسی در سیره امیرالمؤمنین علی علیه السلام؛ اصول و اهداف**. پژوهش های نهج البلاغه. ۲۰(۱). ۱۶۸-۱۴۵.
- محمّدی اشتهازدی، محمد (۱۳۷۷ش). **سیره چهارده معصوم علیهم السلام**. تهران: مطهر.
- مدنی، سید جلال الدین (۱۳۷۷ش). **حقوق بین الملل عمومی و اصول روابط دول**. تهران: پایدار.
- مرادی، علی اصغر (۱۳۸۹ش). **واژه نامه فقه سیاسی**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**. قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
- موحدی نیا، مهدی و همکاران (۱۳۹۷ش). **اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره**. پژوهش های فقهی. ۱۴(۳). ۶۰۶-۵۸۱.
- مهیاری، رضا (۱۳۷۰ش). **فرهنگ ابجدی عربی-فارسی**. تهران: اسلامی.
- نجفی، موسی و اعتمادی بزرگ، امیر (۱۳۹۸ش). **مؤلفه های مکتب سیاسی امام رضا علیه السلام در افق تمدن اسلامی**. فرهنگ رضوی. ۷(۲۵). ۱۴۹-۱۸۱.
- وائقی راد، محمدحسین (۱۳۸۷ش). **سیره معصومین علیهم السلام**. تهران: معاونت امور روحانیون سازمان حج و زیارت.
- یعقوبی، احمد بناسحاق (۱۳۷۱ش). **تاریخ یعقوبی**. مترجم: محمد ابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- یوسفیان، نعمت الله؛ مؤدب، سید رضا (۱۳۹۴ش). **مبانی قرآنی نرمش قهرمانانه در سیاست خارجی**. پژوهش های اندیشه قرآنی. ۲. ۱۲۰-۸۵.

References

- The Holy Qur'an (1389 Sh). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Ali ibn Abi Talib (A.S.) Publications.
- Abd al-Mun'im Shita, Ahmad (1417 AH). *Al-Usul al-'Ammah li al-'Alaqat al-Duwaliyyah fi al-Islam Waqt al-Silm* [The General Principles of International Relations in Islam at Times of Peace]. Cairo: International Institute of Islamic Thought.
- Abd al-Qawi al-Ghaffari, Ali (2002). *Al-Diblumasiyyah al-Qadimah wa al-Mu'asirah* [Ancient and Contemporary Diplomacy]. Damascus: Dar al-Awa'il.
- Abu al-Faraj al-Isfahani, Ali ibn al-Husayn (1416 AH). *Maqatil al-Talibiyyin*. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Akhundi, Mostafa (1384 Sh). *Jihad: Tarjoman-e 'Ezzat va Sarbolandi* [Jihad: The Interpreter of Honor and Pride]. Qom: Zamzam-e Hedayat.
- Allah-Akbari, Muhammad (1381 Sh). *Abbasiyan az Be'that ta Khelafat* [The Abbasids from the Prophetic Mission to the Caliphate]. Qom: Bustan-e Ketab.
- 'Amid Zanjani, Abbasali (1384 Sh). *Feqh-e Siasi, Qawa'id-e Feqh-e Siasi, Maslahat* [Political Jurisprudence: Principles of Political Jurisprudence, Expediency]. Tehran: Amir Kabir.
- 'Amid Zanjani, Abbasali (1390 Sh). *Feqh-e Siasi; Huquq-e Mo'ahadat-e Bayn al-Milali va Diplomacy dar Eslam* [Political Jurisprudence: International Treaty Law and Diplomacy in Islam]. Tehran: SAMT.
- 'Amid, Hasan (1364 Sh). *Farhang-e 'Amid* ['Amid Dictionary]. Tehran: Amir Kabir.
- 'Amili, Seyed Ja'far Murtada (1398 Sh). *Al-Hayah al-Siyasiyyah li Imam Reza(A.S.)* [The Political Life of Imam Reza(A.S.)]. Qom: Dar al-Tabligh al-Islami.
- Amin 'Amili, Seyed Mohsen (1376 Sh). *Sireh-ye Ma'suman (A.S.)* [The Conduct of the Infallibles (A.S.)]. Tehran: Soroush.
- Aqa'i, Seyed Davoud (1387 Sh). *Adab-e Diplomacy va Fonun-e Mozakereh* [Diplomatic Etiquette and Negotiation Techniques]. Tehran: University of Tehran.
- Arfa', Seyed Kazem (1382 Sh). *Sireh-ye 'Amali-ye Ahl-e Bayt (A.S.)* [The Practical Conduct of the Ahl al-Bayt (A.S.)]. Tehran: Fayz Kashani.
- Basiri, Hamid Reza (1392 Sh). *The Responses of Imam Reza(A.S.) to the Doubts Concerning the Acceptance of the Successorship, Based on the Book 'Awalam*. Proceedings of the Conference on Razavi Teachings in the Book 'Awalam al-'Ulum. Allameh Tabataba'i University, 227–240.
- Batani, Mohammad Reza (1376 Sh). *Farhang-e Mo'aser-e English-Farsi* [Farhang

- Moaser English-Persian Dictionary]. Tehran: Farhang Moaser.
- Derakhsheh, Jalal, & Hosseini Fa'iq, Seyed Mohammad Mahdi (1393 Sh). The Political Conduct of Imam Reza(A.S.)in Dealing with the Tyrannical Government (Case Study: The Successorship). *Razavi Culture*, 1(1), 7–31.
- Derakhsheh, Jalal, & Hosseini Fa'iq, Seyed Mohammad Mahdi (1394 Sh). The Components of Statesmanship in the Conduct of Imam Reza(A.S.). *Razavi Culture*, 3(12), 7–34.
- Durant, William James (1935). *Tarikh-e Tamaddon [The Story of Civilization]*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Evans, Graham, & Newnham, Jeffrey (1381 Sh). *Farhang-e Ravabet-e Bayn al-Milal [The Dictionary of International Relations]*. Translated by Homeira Moshirzadeh and Hossein Sharifi Tarazkuhi. Tehran: Mizan.
- Fadl Allah, Muhammad Husayn (1387 Sh). *Payam-e Ashura [The Message of Ashura]*. Mashhad: Behnashr.
- Fadl Allah, Muhammad Jawad (1382 Sh). *Tahlili az Zendegani-ye Imam Riza (A.S.) [An Analysis of the Life of Imam Reza(A.S.)]*. Translated by Seyed Mohammad Sadeq 'Arif. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Fatlawi, Suhayl Husayn (1435 AH). *Al-'Alaqat al-Duwaliyyah al-Islamiyyah (Dirasah Muqaranah fi al-Qanun al-Duwali al-'Amm) [Islamic International Relations: A Comparative Study in Public International Law]*. Amman: Dar al-Thaqafah li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Haqiqat, Seyed Sadeq (1386 Sh). *Mabani, Usul va Ahdaf-e Siasat-e Khareji-ye Dowlat-e Eslami [Foundations, Principles, and Objectives of the Foreign Policy of the Islamic State]*. Qom: Islamic Culture Research Institute.
- Hayyim, Sulayman (1368 Sh). *Farhang-e Bozorg-e English-Farsi-ye Hayyim [Hayyim's Larger English-Persian Dictionary]*. Tehran: Farhang Moaser.
- Ibn al-Tiqtaqa, Muhammad ibn Ali (1367 Sh). *Tarikh-e Fakhri [Al-Fakhri's History]*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ibn Athir, Abu al-Hasan 'Izz al-Din Ali ibn Muhammad (1351 Sh). *Tarikh-e Kamil [The Complete History]*. Tehran: Elm.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1376 Sh). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378 Sh). *'Uyun Akhbar Reza(A.S.)*. Tehran: Jahan.
- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad ibn Ali (1379 Sh). *Al-Manaqib*. Qom: Al-lameh.

- Kermani Nejad, Abdullah (1389 Sh). *Imamat va Wilayah*. Tehran: Za'im.
- Kraemer, Joel (1375 Sh). *Ahya-ye Farhangi dar 'Ahd-e Al-e Buyeh; Ensan-gerayi dar 'Asr-e Renaissance-e Eslami* [Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age]. Translated by Mohammad Sa'id Hana'i Kashani. Tehran: University Publication Center.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Madani, Seyed Jalal al-Din (1377 Sh). *Huquq-e Bayn al-Milal-e 'Umumi va Usul-e Ravabet-e Dowal* [Public International Law and the Principles of State Relations]. Tehran: Paydar.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Mohammadi Eshtehardi, Mohammad (1377 Sh). *Sireh-ye Chahardah Ma'sum (A.S.)* [The Conduct of the Fourteen Infallibles (A.S.)]. Tehran: Motahhar.
- Mohyar, Reza (1370 Sh). *Farhang-e Abjadi-ye Arabi-Farsi* [Alphabetical Arabic-Persian Dictionary]. Tehran: Eslami.
- Moradi, Ali Asghar (1389 Sh). *Vazheh-nameh-ye Feqh-e Siasi* [Glossary of Political Jurisprudence]. Qom: Jurisprudential Center of the Pure Imams (A.S.).
- Movahhedi Nia, Mahdi, et al. (1397 Sh). *Fundamental Jurisprudential Principles and Rules Governing Negotiation*. *Pazhuhesh-ha-ye Feqhi* [Jurisprudential Studies], 14(3), 581–606.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man (1413 AH). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad*. Qom: The World Congress for the Millennium of Shaykh al-Mufid.
- Najafi, Musa, & E'temadi Bozorg, Amir (1398 Sh). *Components of the Political School of Imam Reza(A.S.)on the Horizon of Islamic Civilization*. *Razavi Culture*, 7(25), 149–181.
- Pak-A'in, Mohsen (1389 Sh). *Safir-e Payambar va Diplomacy-ye Nabavi* [The Ambassadors of the Prophets and Prophetic Diplomacy]. Tehran: Farhang-e Sabz.
- Qasemi-Shub, Mohammad, et al. (1399 Sh [a]). *Political Negotiation in the Re-reading of the Conduct of the Holy Prophet (PBUH); Principles and Objectives (Case Study: The Treaty of Hudaibiyyah)*. *Pazhuhesh-nameh-ye Tarikh-e Tamaddon-e Eslami* [Journal of the History of Islamic Civilization], 53(1), 7–32.
- Qasemi-Shub, Mohammad, et al. (1399 Sh [b]). *Reassessing the Political Negotiation of Imam Hasan (A.S.); Principles of the Discourse of Peace*. *Pazhuhesh-ha-ye Sia-*

- sat-e Eslami [Islamic Policy Research], 8(18), 118–141.
- Qazi Shushtari, Nurullah (1409 AH). *Ihqaq al-Haqq wa Izhaq al-Batil*. Qom: Library of Grand Ayatollah al-Mar’ashi al-Najafi.
- Qutb al-Rawandi, Sa’id ibn Abd Allah (1409 AH). *Al-Khara’ij wa al-Jara’ih*. Qom: School of Imam al-Mahdi (May God Hasten His Noble Advent).
- Safarian Garmehkhani, Ruhollah, et al. (1401 Sh). *Governance, Dialogue, and Social Capital in the Political Thought and Conduct of Imam Reza(A.S.)*. *Razavi Culture*, 10(37), 201–234.
- Shaban Nia, Qasem (1395 Sh). *The Application of Negotiation in the Diplomacy of the Islamic State*. *Hokumat-e Eslami [Islamic Government]*, 79, 5–26.
- Shaban Nia, Qasem (1399 Sh). *Mozakereh-ye Dowlat-e Eslami ba Sayer-e Dowal az Manzar-e Feqh-e Eslami [Negotiation of the Islamic State with Other States from the Perspective of Islamic Jurisprudence]*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publication Center.
- Shafa’i, Amanullah (1390 Sh). *A Theological-Political Current Analysis of the Era of Imam Reza(A.S.)*. *Tarikh-e Eslam [History of Islam]*, 10(4), 7–40.
- Shahrودي, Mohammad Reza, & Qasemi-Shub, Mohammad (1400 Sh). *Principles of Political Negotiations Based on Islamic Sources with Emphasis on the Negotiations of the Era of the Prophet (PBUH)*. *Motale’at-e Taqribi-ye Mazaheb-e Eslami [Approximative Studies of Islamic Denominations]*, 16(55), 16–33.
- Shahrودي, Mohammad Reza, & Qasemi-Shub, Mohammad (1400 Sh). *Political Negotiation in the Conduct of Amir al-Mu’minin Ali (A.S.); Principles and Objectives*. *Pazhuhesh-ha-ye Nahj al-Balaghah [Nahj al-Balaghah Studies]*, 20(1), 145–168.
- Shartuni, Rashid (1429 AH). *Mabadi’ al-’Arabiyyah*, Vol. 4 (Qism al-Sarf). Qom: Dar al-’Ilm.
- Shaw, Malcolm (1374 Sh). *Huquq-e Bayn al-Milal [International Law]*. Translated by Mohammad Hossein Waqar. Tehran: Ettela’at.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372 Sh). *Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an*. Tehran: Naser Khosrow.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1417 AH). *I’lam al-Wara bi A’lam al-Huda*. Qom: Al al-Bayt (A.S.).
- Tabi’at-Shenas, Tahsin (1374 Sh). *Farhang-e Estelihat-e Nezami-ye Arabi-Farsi [Arabic-Persian Dictionary of Military Terminology]*. Tehran: Jihad Daneshgahi.
- Tadini, Abbas (1380 Sh). *Huquq-e Bayn al-Milal-e ‘Umumi [Public International Law]*. Tehran: Majd Scientific and Cultural Association.

Turaihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1375 Sh). *Majma' al-Bahrayn*. Tehran: Mortazavi.

Vaseqi Rad, Mohammad Hossein (1387 Sh). *Sireh-ye Ma'sumin (A.S.)*[The Conduct of the Infallibles (A.S.)]. Tehran: Office of the Deputy for Clergy Affairs, Hajj and Pilgrimage Organization.

Ya'qubi, Ahmad ibn Ishaq (1371 Sh). *Tarikh-e Ya'qubi* [Ya'qubi's History]. Translated by Mohammad Ebrahim Ayati. Tehran: Elmi va Farhangi.

Yousefian, Ne'matullah, & Mu'addab, Seyed Reza (1394 Sh). *The Qur'anic Foundations of Heroic Flexibility in Foreign Policy*. *Pazhuhesh-ha-ye Andisheh-ye Qur'ani* [Qur'anic Thought Studies], 2, 85–120.

Zabidi, Muhammad ibn Muhammad Murtada (1414 AH). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr.

Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1419 AH). *Asas al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Zaydan, Jurji (1333 AH). *Tarikh-e Tamaddon-e Eslam* [The History of Islamic Civilization]. Translated by Ali Javaherkalam. Tehran: Amir Kabir.

Analysis of the Exegetical and Ethical Narrations of Imam Reza (A.S.) as Transmitted by ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (rah)

Fatemeh Behtouei[✉] Mojtaba Biglari[✉] Azam Farjami[✉]

1. M.A. Student of Theology, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran. (Corresponding Author)
Email: fa.behtouei@stu.razi.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran.

3. Assistant Professor, Department of Theology, Razi University of Kermanshah, Kermanshah, Iran.

Article info

Abstract

Article type:

Research Article

Received:

31 August 2025

In Revised form:

19 November 2025

Accepted:

27 December 2025

Published:

28 February 2026



Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī is counted among the esteemed companions of the Pure Imams (A.S.) who received the endorsement of Imam Ḥādī (A.S.). By the command of Imam Ḥādī (A.S.), he migrated to the city of Rayy, dedicated himself to the dissemination of the teachings of the Ahl al-Bayt (A.S.), and became a religious authority for the Shi’a. The narrations of Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm are dispersed across various hadith collections, and certain works have addressed his life; however, to date, no independent study has been devoted to the narrations transmitted by him from Imam Reza(A.S.). This research has been conducted using a descriptive-analytical method and employing library resources and hadith software. The findings demonstrate that Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm was the first compiler of the sermons of Nahj al-Balāghah, and his book Khutab Amīr al-Mu’minīn (A.S.) [The Sermons of the Commander of the Faithful (A.S.)] can be regarded as one of the significant sources of Sayyid al-Raḍī in the compilation of Nahj al-Balāghah. An examination of the ten identified narrations from Imam Reza(A.S.) transmitted through Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm indicates that these narrations predominantly contain exegetical themes (such as the meaning of «khatm» [seal], the interpretation of «nazar ilā Allāh» [looking toward God], the negation of anthropomorphism, and the correction of distorted hadīths) and ethical themes (such as the boundary between faith (īmān) and submission (islām), the relationship between gratitude to the creature and gratitude to God, and the connection between «causing harm to a saint (walī)» and «polytheism (shirk). It was also established that the primary intermediary transmitter of Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm in narrating from Imam Reza(A.S.) is Ibrāhīm ibn Abī Maḥmūd, and the other narrators in this network are also, for the most part, classified among the trustworthy (thiqāt). This study, while filling the gap of previous research concerning the narrations of ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (RA) from Imam Reza(A.S.), demonstrates that he was a reliable and influential link in the chain of transmission of the exegetical and ethical legacy of Imam Reza(A.S.).

Keywords: Keywords: Imam Reza(A.S.), Exegetical Narration, ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (RA), Hadith..

Reference: Behtouei, Fatemeh, Biglari, Mojtaba, & Farjami, Azam. (2026). An Analysis of the Exegetical and Ethical Narrations of Imam Reza (A.S.) in the Traditions Transmitted from Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (RA). *Imam Reza (A.S.) and Contemporary Sciences*, 3(10), 164-196.

Publisher: Imam Reza (A.S.) International University

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijs.2025.500198.1320>



1. Introduction

By the command of Imam Hādī (A.S.), ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (may Allah’s mercy be upon him)-a highly esteemed and trusted companion of the Infallible Imams (A.S.)-migrated to the city of Ray. Despite the suffocating atmosphere of oppression under the ‘Abbāsīd caliphate, he dedicated himself to disseminating the teachings of the Ahl al-Bayt (A.S.) and serving as a religious authority for the Shi‘a. Notwithstanding numerous studies on his personality and life, there exists a conspicuous lacuna regarding an independent, systematic, and analytical investigation of the exegetical and ethical narrations of Imam Reza (A.S.) transmitted through him. This research gap is significant for three reasons: first, the pivotal role of ‘Abd al-‘Azīm in transmitting the ḥadīth heritage of Imam Reza (A.S.); second, evidence pointing to his eminent bibliographic standing, including the possibility that he compiled the first collection of the sermons of Amīr al-Mu‘minīn (A.S.); and third, the necessity of understanding the network of intermediary transmitters to assess the chain-based authenticity (ṣiḥḥat al-sanad) of these narrations.

2. Research Objectives

Aiming to fill this existing gap, this research seeks to answer three fundamental questions: Through which transmitters did ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (rah) narrate from Imam Reza (A.S.)? What are the primary exegetical and ethical themes contained in these transmitted narrations?

Which of the works attributed to him hold greater significance in the history of Shi‘a ḥadīth, and what is the reason for this significance? The ultimate objective is to elucidate a facet of his esteemed standing and to re-evaluate his contribution to the codification and transmission of the teachings of Imam Reza (A.S.) in the two domains of exegesis (tafsīr) and ethics (akhlāq).

3. Methodology

This research is structured using a qualitative approach and employs a “descriptive-analytical” method. In the descriptive phase, all narrations transmitted by ‘Abd al-‘Azīm from Imam Reza (A.S.) were extracted by searching through classical Shi‘a ḥadīth sources (such as al-Kutub al-Arba‘ah and ḥadīth collections) and exegetical works (like Tafsīr al-‘Ayyāshī, Tafsīr al-Qummī, and al-Burhān),

utilizing specialized ḥadīth software. In the analytical phase, each narration was evaluated from both chain-based (sanad) and textual (matn) dimensions: regarding sanad, the status of transmitters was determined based on the opinions of early and later scholars of biographical evaluation (rijāl); regarding matn, exegetical and ethical concepts were analyzed using “content analysis” methods, and their connections to the Noble Qur’ān, narrations of the Infallibles (A.S.), and the views of prominent exegetes were explained. The theoretical framework of this research rests upon three concepts: “narration” (ḥadīth/riwāyah), “exegesis” (tafsīr), and “exegetical narration” (al-riwāyah al-tafsīriyyah).

4. Findings

4.1. Historical-Bibliographic Level: It was determined that ‘Abd al-‘Azīm (rah) was more than a mere transmitter; he was the first compiler of the book *Khuṭab Amīr al-Mu’minīn* (The Sermons of Amīr al-Mu’minīn). Given his chronological precedence over Sayyid al-Raḍī (rah), this book is highly likely one of the important sources in the compilation of *Nahj al-Balāghah*.

4.2. Rijālī-Chain Based Level: Among the ten identified narrations, the primary intermediary transmitter between ‘Abd al-‘Azīm and Imam Reza (A.S.) is “Ibrāhīm ibn Abī Maḥmūd,” whose reliability (wathāqah) is recurrently confirmed (tawātur) in rijāl sources. Other transmitters in this network, such as ‘Abd al-Salām ibn Ṣāliḥ al-Harawī, are generally among the trustworthy. An important rijāl achievement is the identification of a possible scribal error (taṣḥīf) in the name “Maḥmūd ibn Abī Bilād” instead of “Ibrāhīm ibn Abī Bilād” based on rijāl evidence. Furthermore, the presence of transmitters like Sahl ibn Ziyād al-Ādamī in certain chains indicates the necessity of caution in the final authentication of these narrations.

4.3. Analytical-Content Level: Analysis of the ten narrations showed that they can be primarily categorized into two domains: “Exegesis” (Tafsir) and “Ethics” (Akhlaq). Exegetical Themes: Through ‘Abd al-‘Azīm, Imam Reza (A.S.) interpreted concepts such as “khatm” (sealing the hearts of disbelievers as a punishment, not compulsion/jabr) and “naẓar ilā Allah” (meaning awaiting divine reward, not physical vision) with a transcendent (tanzīhī) approach. The peak of this perspective is seen in the seventh narration, where the Imam, by cursing “those who distort words from their places” (al-muḥarrifīn al-kalim ‘an mawāḍi‘ihi), rectifies the forged ḥadīth of “God’s descent to the heaven of this world” and substitutes it with the descent of an “angel.”

Ethical Themes: In ethics, a conceptual network comprising “Īmān” (faith), “Islām” (submission), and “Iḥsān” (benevolence/excellence) is delineated. The most prominent ethical concepts include the necessary correlation (talāzum) between “gratitude to the creature” and “gratitude to God,” and the equation of “annoying the Walī (divine guardian)” with “polytheism (shirk) to God” in the logic of divine forgiveness. Furthermore, the social responsibility of a Muslim is measured by the tangible criterion of “neighbor’s security,” and exiting this circle is met with exclusionary terms such as “laysa minnā” (he is not from us). Collectively, these narrations form a coherent intellectual system in which tawḥīd (monotheism) is the origin of transcendence (tanzīh), religiosity is a network of social responsibilities connected to wilāyah (divine authority), and historical truth is defined as part of the corpus of faith.

5. Conclusion and Suggestions

This research, by filling the existing study gap, demonstrates that ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (rah) was a reliable, influential link whose status exceeds that of a mere transmitter in the chain of transmission of the exegetical and ethical heritage of Imam Reza (A.S.). On the historical-bibliographic level, his role as the first compiler of the ‘Alawī sermons and the potential influence of this book on the compilation of Nahj al-Balāghah is prominent. On the rijāl level, alongside identifying the primary transmitters and emphasizing the prevailing reliability of the narrative network, the necessity of caution in specific cases (such as narrations via Sahl ibn Ziyād) is noted. Finally, the content analysis introduces the narrations of this transmission path as a rich source for understanding the transcendent, ethical, and social teachings of Imam Reza (A.S.). It is suggested that future research specifically examine the book Khuṭab Amīr al-Mu’minīn from the perspective of its alignment with Nahj al-Balāghah, and that other dimensions of ‘Abd al-‘Azīm’s narrations-including jurisprudential (fiqhī), theological (kalāmī), and historical aspects-be independently investigated.

Keywords: Imam Reza (A.S.), ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (rah), Exegetical Narrations, Riḍawī Ethics, Ibrāhīm ibn Abī Maḥmūd, Khuṭab Amīr al-Mu’minīn, Transcendence (Tanzīh) and Negation of Anthropomorphism (Nafy al-Tashbīh).

واکاوی روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام در روایات منقول از حضرت عبدالعظیم حسنی (ره)

فاطمه بهتویی^۱، مجتبی بیگلری^۲، اعظم فرجامی^۳

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول) Email: fa.behtouei@stu.razi.ac.ir

۲. استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

۳. استادیار گروه الهیات، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۶/۰۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۱۰/۰۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۱۲/۰۹

حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) از جمله اصحاب جلیل القدر ائمه اطهار علیهم السلام به شمار می رود که مورد تأیید امام هادی علیه السلام واقع شد. آن حضرت به امر امام هادی علیه السلام به شهرری هجرت کرد، به نشر تعالیم اهل بیت علیهم السلام همت گماشت و مرجع شیعیان در امور دینی گردید. روایات حضرت عبدالعظیم در کتب حدیثی گوناگون پراکنده است و در برخی آثار به زندگی ایشان پرداخته شده، اما تاکنون پژوهشی مستقل به روایات منقول از ایشان از امام رضا علیه السلام اختصاص نیافته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم افزارهای حدیثی انجام شده است. یافته‌ها نشان می دهد که حضرت عبدالعظیم نخستین گردآورنده خطبه‌های نهج البلاغه بوده و کتاب «خطب امیر المؤمنین علیه السلام» ایشان می تواند از مصادر مهم سیدرضی در تدوین نهج البلاغه به شمار آید. بررسی ده روایت شناسایی شده از امام رضا علیه السلام از طریق حضرت عبدالعظیم، حاکی از آن است که این روایات عمدتاً حاوی مضامین تفسیری (چون معنای «ختم»، تفسیر «نظر الی الله»، نفی تشبیه و تصحیح احادیث تحریف شده) و مضامین اخلاقی (چون مرز ایمان و اسلام، رابطه شکر مخلوق با شکر خدا، و پیوند «اذیت ولی» با «شرک») هستند. همچنین مشخص شد که اصلی ترین راوی واسط حضرت عبدالعظیم در نقل از امام رضا علیه السلام، ابراهیم بن ابی محمود است و دیگر راویان این شبکه نیز به طور عمده در زمره موثقان قرار می گیرند. این مطالعه ضمن پر کردن خلأ پژوهش های پیشین درباره روایات عبدالعظیم حسنی (ره) از امام رضا علیه السلام، نشان می دهد که ایشان حلقه‌ای مطمئن و تأثیرگذار در زنجیره انتقال میراث تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام رضا علیه السلام، روایت تفسیری، ابعاد اخلاقی، عبدالعظیم حسنی (ره)، حدیث.



استاد: بهتویی، فاطمه، بیگلری، مجتبی، فرجامی، اعظم. (۱۴۰۴). واکاوی روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام در روایات منقول

از حضرت عبدالعظیم حسنی (ره). امام رضا علیه السلام و علوم روز. ۳(۱۰۳): ۱۹۶-۱۶۴.

ناشر: دانشگاه بین المللی امام رضا علیه السلام

۱. بیان مسئله

حضرت عبدالعظیم بن عبدالله حسنی (ره) از جمله اصحاب جلیل القدر و مورد اعتماد ائمه اطهار علیهم السلام به شمار می‌رود که نسب شریفش با چهار واسطه به امام حسن مجتبی علیه السلام می‌رسد و از سوی مادر نیز از سادات هاشمی است. ایشان به فرمان امام هادی علیه السلام به شهرری هجرت نمود و با وجود جوّ خفقان‌آور عباسی، به نشر معارف اهل بیت علیهم السلام پرداخت و مرجع دینی شیعیان در امور گوناگون گردید. عرضه اعتقادات ایشان بر امام هادی علیه السلام و تأیید صریح آن حضرت، نشان‌دهنده جایگاه والای علمی، اعتقادی و وثاقت ایشان است.

با وجود پیشینه قابل توجهی از پژوهش‌ها درباره شخصیت و زندگی حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) - از متقدمانی همچون صاحب بن عباد و محمد رازی تا معاصرانی مانند عطاردی و هزار - بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون هیچ پژوهشی به طور مستقل، نظام‌مند و متمرکز به واکاوی روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام که از طریق حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) نقل شده است، نپرداخته است. از سوی دیگر، آثار موجود بیشتر به جنبه‌های تاریخ‌زیستی یا گردآوری عمومی روایات اکتفا کرده‌اند و خلأ یک پژوهش موضوع‌محور با رویکرد تحلیلی - انتقادی در این حوزه به وضوح احساس می‌شود. این خلأ پژوهشی از آن جهت اهمیت دوچندان می‌یابد:

۱. حضرت عبدالعظیم (ره) حلقه‌ای کلیدی در انتقال میراث حدیثی امام رضا علیه السلام به نسل‌های بعدی بوده و شناخت روایات ایشان، به‌ویژه در دو حوزه تفسیر و اخلاق، می‌تواند بخشی از معارف رضوی را بازنمایی کند.

۲. برخی شواهد تاریخی - مانند احتمال گردآوری نخستین مجموعه از خطبه‌های امیرالمؤمنین علیه السلام توسط ایشان - جایگاه کتاب‌شناختی و حدیثی ایشان را فراتر از یک راوی معمولی نشان می‌دهد.

۳. شناخت راویان واسط میان حضرت عبدالعظیم و امام رضا علیه السلام مانند ابراهیم بن ابی‌محمود، و نیز راویانی که از ایشان نقل کرده‌اند، برای ارزیابی سندی این روایات ضروری است. براین اساس، پژوهش پیش رو که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزارهای تخصصی حدیثی سامان یافته، در پی پاسخ به این پرسش‌های اساسی است:

۱. حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) به واسطه کدام راویان به نقل روایت از امام رضا علیه السلام پرداخته است؟

۲. روایاتی که توسط حضرت عبدالعظیم (ره) از امام رضا علیه السلام نقل شده، عمدتاً حاوی چه مضامینی (به ویژه در حوزه تفسیر و اخلاق) هستند؟
 ۳. کدام یک از آثار منسوب به حضرت عبدالعظیم از اهمیت بیشتری در تاریخ حدیث شیعه برخوردار است و چه دلیلی بر این اهمیت وجود دارد؟
 دستیابی به پاسخ این سؤالات، افزون بر تبیین گوشه‌ای از جایگاه بلند این یار صدیق ائمه اطهار علیهم السلام، می‌تواند روزه‌ای نو به‌سوی بازشناسی سهم ایشان در تدوین و انتقال تراث تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام بگشاید.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه آثار پیشین نشان می‌دهد که شخصیت و جایگاه حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) از دیرباز مورد توجه عالمان و پژوهشگران بوده است. از جمله متقدم‌ترین نگاه‌ها در این حوزه می‌توان به «روح و ریحان، یا، جنه النعیم و العیش السلیم فی أحوال السید عبدالعظیم الحسینی علیه السلام و التکریم» (۱۳۸۲) تألیف صاحب بن عباد اشاره کرد. در ادامه، اثری از محمد رازی (۱۳۶۷) با عنوان «زندگانی عبدالعظیم و دو امام زاده مجاور» که به زبان فارسی و با محوریت زندگانی این بزرگوار تألیف شده است. در دوره معاصر نیز پژوهش‌های گسترده‌تری سامان یافته است؛ از آن جمله کتاب «مسند عبدالعظیم حسنی علیه السلام» نوشته عطاردی و هزار (۱۳۸۲) که به گردآوری اخبار و روایات مرتبط اهتمام ورزیده است. با وجود این پیشینه پربار، بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون هیچ‌یک از این آثار به طور مستقل و متمرکز به استخراج، تحلیل و مقوله‌بندی روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام از میان مجموعه روایات منقول از حضرت عبدالعظیم (ره) پرداخته‌اند. به بیان دیگر، خلأ یک پژوهش موضوع‌محور با رویکرد تحلیلی - انتقادی به این بخش خاص از میراث روایی حضرت عبدالعظیم کاملاً محسوس است. شایان ذکر است که گسترده‌ترین پژوهش درباره ایشان، پایان‌نامه «بررسی سندی و متنی روایات حضرت عبدالعظیم حسنی (ره)» است که توسط نویسندگان این اثر در دست‌نگارش قرار دارد و زمینه‌ساز تدقیق در روایات منقول از این محدث جلیل‌القدر بوده است.

۳. روش پژوهش و چارچوب نظری

این پژوهش با رویکرد کیفی و روش «توصیفی - تحلیلی» سامان یافته است. در مرحله توصیف، کلیه روایات حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) از امام رضا علیه السلام با جست‌وجو

در منابع روایی شیعه (کتب اربعه، جوامع حدیثی متأخر و تفاسیر روایی همچون تفسیر عیاشی، قمی و البرهان) و با استفاده از کلیدواژه‌های «عبدالعظیم حسنی» و نام راویان مرتبط استخراج گردید. در مرحله تحلیل، هر روایت از دو بُعد سندی و متنی ارزیابی شد: در بُعد سندی، با استناد به آرای رجالیان متقدم (نجاشی، کشی، شیخ طوسی و ابن غضائری) و متأخر، وضعیت راویان مشخص گردید؛ در بُعد متنی، مفاهیم تفسیری و اخلاقی با روش «تحلیل محتوا» واکاوی و پیوند آنها با قرآن کریم، روایات معصومان علیهم السلام و دیدگاه مفسران برجسته (از جمله علامه طباطبایی در المیزان) تبیین شد. چارچوب نظری پژوهش بر سه مفهوم «روایت»، «تفسیر» و «روایت تفسیری» استوار است و حدود روایات بر مبنای تعاریف اصطلاحی علوم حدیث و قرآن تحدید شده می‌باشد.

۴. مفهوم‌شناسی

مفاهیم اصلی این نوشتار عبارت‌اند از «روایت»، «تفسیر» و «روایت تفسیری» که به شرح ذیل بررسی می‌شود.

۴-۱. روایت

«روایت» از ماده «روی» به معنای حمل کردن است. ظرف آب را «راویه» گویند زیرا حامل آب است. سخن را نیز «روایت» نامند چون مفاهیم توسط راویان حمل می‌شوند (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۴۸۰؛ قاسمی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۱). در علوم حدیث، «روایت» مترادف «حدیث» است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۵۶، ص ۱۲) و به خبری می‌گویند که از راویان به معصوم علیه السلام برسد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹). شیخ بهایی حدیث را «کلام حکایتگر گفتار، کردار یا تقریر معصوم علیه السلام» می‌داند. «سنت»، «خبر» و «اثر» نیز با «روایت» هم‌پوشانی دارند (قاسمی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۲). سیوطی می‌گوید: «نقل سنت و اسناد آن به گوینده از طریق حدیث گویی و اخبار» (سیوطی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶) بنابراین مراد از «روایت» در این پژوهش، هر کلام، فعل یا تقریر حکایت‌شده از معصوم علیه السلام است (قاسمی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۲).

۴-۲. تفسیر

«تفسیر» از ماده «فسر» به معنای تبیین، ایضاح و ابهام‌زدایی است. ابن فارس می‌گوید: «واژه‌ای است که بر روشن کردن و آشکارسازی یک چیز دلالت دارد» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۰۴). راغب اصفهانی «فسر» را برای کشف معنوی و باطنی می‌داند و معتقد است در تفسیر، مبالغه در اظهار معنای نهفته وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۶). علامه طباطبایی تفسیر را «بیان معانی آیات قرآنی و کشف کردن از مقاصد و منظوره‌های

آنها» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۴). آیت‌الله خوئی نیز آن را «روشن کردن مراد خدای تعالی از قرآن کریم» می‌خواند (خوئی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۷). عنصر مشترک در همه تعاریف، «ابهام‌زدایی از لفظ و رسیدن به مراد جدی گوینده» است البته تفسیر با ترجمه تفاوت دارد زیرا ترجمه انتقال معنای لغوی اولیه است اما تفسیر کشف لایه‌های معنایی و رفع ابهام از مفاهیم پنهان یا دشوار (قاسمی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷).

۳-۴. روایت تفسیری

«روایت تفسیری» به هر سخن، فعل یا تقریری از معصوم علیه‌السلام گویند که در پرتو آن، معنای آیه یا آیاتی از قرآن روشن شود. این تعریف، احادیث ناظر به آیه (مانند تبیین واژه، حکم یا سبب نزول) و نیز احادیثی را شامل می‌شود که بدون ذکر آیه، قاعده‌ای کلی در فهم قرآن بیان می‌کنند. روایات مشتمل بر تأویل، استدلال به آیات، جری و تطبیق نیز در این دایره می‌گنجند (قاسمی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷).

مقصود از روایات تفسیری امام رضا علیه‌السلام در این پژوهش، هر کلام، رفتار یا تقریری از آن حضرت است که به تبیین معنای قرآن پرداخته باشد. این مبنا هماهنگ با رویه تفاسیر روایی کهن شیعه (چون تفسیر عیاشی، قمی و البرهان) و پیمایش روایات باتکیه بر نرم‌افزارهای تخصصی احادیث تفسیری و منابع مکتوب انجام شده است (همان، ص ۳۷).

۵. زندگانی حضرت عبدالعظیم حسنی (ره)

نام کامل ایشان «عبدالعظیم بن عبدالله بن علی بن حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب» است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۷؛ ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۲۲۶؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۳۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳۰، ص ۴۰۳؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۴؛ عطاردی، ۱۳۸۲، ص ۱۹؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۳۵) و نسبشان با چهار واسطه به امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد (دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۸؛ قائدان، ۱۳۹۶، ص ۹؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۳۵). از سوی مادر هاشمی و از نوادگان عبدالله بن عباس است (دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۸). کنیه: «ابوالقاسم» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷؛ ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۲۲۶؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۲۴؛ محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۰۴؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۳۸؛ دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۸). لقب «شاه عبدالعظیم» و «سیدالکریم» (قائدان، ۱۳۹۶، ص ۹؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۳۸). سال تولد وی اختلافی (۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۳، اوایل ۲۰۰ق) ولی قول ۱۷۳ منطقی‌تر است (دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۸؛ قاضی زاهدی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۱؛ ری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

ارتباط ایشان با ائمه اطهار علیهم السلام سوءظن متوکل را برانگیخت لذا به سامرا احضار شد (دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۹؛ قائدان، ۱۳۹۶، ص ۱۵) سپس به امر امام هادی علیه السلام و با لباس مبدل به ری هجرت کرد (قائدان، ۱۳۹۶، ص ۱۵ و ۱۶؛ دیانت، ۱۳۹۶، ص ۴۹؛ حسینیان قمی، ۱۳۸۲، ص ۶۴). فعالیت علمی در ری مخفیانه بود (علامه مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲) اما مرجع شیعیان شد (دیانت، ۱۳۹۶، ص ۵۰؛ اعتضاد السلطنه، ۱۳۹۶، ص ۳۷؛ قائدان، ۱۳۹۶، ص ۱۴؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۴۰). امام هادی علیه السلام می فرمود: «وقتی مشکل داشتید از عبدالعظیم پرسید و سلام مرا برسانید» (جزائری، ۱۳۸۱، ص ۸۳۹؛ صدر، ۱۴۲۰، ص ۱۹۳).

حیات ایشان چند امام را دربر گرفت. معاصرت با امام کاظم علیه السلام (عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۶۳)، در ک محضر امام رضا علیه السلام (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۲۸)، شاگردی نزد امام جواد علیه السلام (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱۹) و به نقلی صحابی امام حسن عسکری علیه السلام (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۳؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۱). ایشان وکیل امام هادی علیه السلام در ری بود (عطاردی، ۱۳۸۸، ص ۵۰۹). از علی بن اسباط و محمد بن فضیل روایت کرده و کسانی چون برقی و سهل بن زیاد از او روایت کرده اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۱۹ و ۳۲۰).

وثاقت اعتقادی او با عرضه باورها بر امام هادی علیه السلام تأیید شد (قمی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن طاووس، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۵۵؛ اعتضاد السلطنه، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۳۷؛ قائدان، ۱۳۹۶، ص ۱۴؛ ابراهیم زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۹۰). امام هادی علیه السلام فرمود: «هَذَا وَ اللَّهِ دِينَ اللَّهِ... این، به خدا سوگند، دین خداست...» (ابن طاووس، ۱۴۲۰، ص ۳۰۶؛ عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۳۰ و ۳۱). در رجال، «مرضی» (ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۲۲۶؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۳۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۰۳) و «موثق» (حسینی خطیب، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷۲؛ عرفانیان، ۱۴۱۷، ص ۶۹؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۲۸؛ نراقی، ۱۴۲۲، ص ۹۳) و همچنین «کثیر الروایه»، «کثیر الحدیث» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۰۴؛ قمی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۲)، «صداقت»، «امانت»، «عدالت» (حسینی خطیب، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷۲؛ اعتضاد السلطنه، ۱۳۹۶، ص ۳۷) و «فقیه و فاضل» (جواهری، ۱۴۲۴، ص ۳۲۰). تعبیر شده است. «مرضی» دال بر صحت اعتقاد و مقبولیت حدیث است (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۰۸).

از تألیفات مسلم ایشان، «خطب امیر المؤمنین علیه السلام» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۶۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۳۰؛ خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۰) از اهمیت راهبردی برخوردار است. با توجه به تقدم حیات ایشان بر سید رضی، این کتاب احتمالا نخستین مجموعه مدون خطبه های امام علی علیه السلام و از مصادر نهج البلاغه بوده

است (میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۴۴) البته اصل کتاب از میان رفته و تنها دو نسخه باقی مانده است (قائدان، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

وفات او در سال ۲۵۲ هجری قمری در ری، پیش از شهادت امام هادی علیه السلام در ۲۵۴ هجری قمری (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۲۱؛ قائدان، ۱۳۹۶، ص ۱۷؛ ری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۷) است. روایت است که ثواب زیارت قبر او هم‌سنگ زیارت امام حسین علیه السلام است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۵۲؛ حافظیان بابلی، ۱۳۸۲، ص ۶۱؛ میردامادی، ۱۳۹۶، ص ۴۲).

۶. روایات تفسیری و اخلاقی

از میان میراث حدیثی حضرت عبدالعظیم (ره)، ده روایت از امام رضا علیه السلام شناسایی شده که با واسطه یا بی واسطه نقل گشته است. در ادامه، این روایات از منظر محتوای تفسیری و اخلاقی مورد تحلیل قرار می گیرند.

۱-۶. روایت اول: تفسیر برخی آیات سوره های بقره و نساء

نخستین روایت پرسش ابراهیم بن ابی محمود از امام رضا علیه السلام درباره مفهوم قرآنی «ختم» است:

«ابْنُ بَابُوَيْهٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ الْأَدَمِيِّ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ. قَالَ: «الْخَتْمُ: هُوَ الطَّبْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكُفَّارِ عِقَابًا عَلَى كُفْرِهِمْ، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا»؛

عیون أخبار الرضا علیه السلام به نقل از ابراهیم بن ابی محمود: از امام رضا علیه السلام درباره گفته خدای عز و جل پرسیدم که: «خداوند، بر دل‌ها و گوششان مهر می زند». فرمود: «ختم، همان مهر زدن است که بر دل‌های کافران به کیفر (مجازات) کفرشان زده می شود، همان گونه که خداوند عز و جل فرمود: «بلکه خداوند، بر دل‌های آنها به سبب کفرشان مهر زد. پس جز اندکی ایمان نمی آورند» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۳).

در این روایت، امام رضا علیه السلام به تفسیر آیه ۷ سوره بقره پرداخته و «ختم» را مهر زدن بر دل کافران به جهت کفرشان معنا کرده است. این مهر به معنای از کارافتادن نیروی ادراک حقیقت است که به گمراهی آنان می انجامد. خداوند با ارسال رسل و کتب درصدد هدایت بندگان است، اما برخی هدایت و برخی گمراه می شوند؛ این امر با اختیار انسان‌ها سازگار است، زیرا آنان خود به سوی هدایت یا گمراهی می روند (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۲۷ و ۲۸). انسان تا پیش از، از دست دادن حس تشخیص قابل هدایت است؛ اما پس از آن راه نجاتی نمی یابد. کفر، ستم، تکبر و سرکشی

در برابر حق از علل از کارافتادن ابزار تشخیص‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳). امام علیه‌السلام با تضمین به آیه ۱۵۵ سوره نساء اشاره می‌کند که تنها اندکی از کافران ایمان خواهند آورد. خداوند بندگان را به چیزی فراتر از توان تکلیف نمی‌کند: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا؛ خداوند هیچ کس را، جز به اندازه توانایش، تکلیف نمی‌کند» (بقره/۲۸۶). کسی که گمان کند خداوند بیش از توان بندگان تکلیف می‌کند، مشمول احکام فاسق است: شهادتش پذیرفته نیست، نمی‌توان او را امام جماعت قرار داد و دادن زکات به وی صحیح نیست. تحلیل امام علیه‌السلام «ختم» را «عقوبتی» در برابر کفر پیشین معرفی می‌کند. «طبع» به معنای از کارافتادن نیروی ادراک حقیقت در نتیجه عناد و لجاجت مستمر است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۲۷ و ۲۸). آنچه این تحلیل را فراتر از تفسیر لغوی می‌برد، تضمین امام به آیه «فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا؛ جز عده کمی که راه حق می‌پویند ایمان نمی‌آورند» (نساء/۱۵۵) و ارجاع ضمنی به اصل «نفی تکلیف فراتر از طاقت» است. نتیجه کلامی آنکه باور به تکلیف فراتر از توان، مستلزم خروج از دایره ایمان و مترتب شدن احکام فاسق (عدم قبول شهادت، عدم جواز امامت جماعت و عدم جواز پرداخت زکات) است.

۶-۲. روایت دوم: تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت

دومین روایت پاسخی است از امام رضا علیه‌السلام به ابهامی دیرینه در تفسیر آیه ۲۳ سوره قیامت درباره کیفیت «نظر» مؤمنان به پروردگار:

«حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْفَقِيه أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْه الْقُمِّي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى الرَّوْيَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَظِيمِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ أَبِي إِسْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - «وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً؛ قَالَ يَعْنِي مُشْرِقَةً تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا؛

امام رضا علیه‌السلام در تفسیر قول خدای عز و جل (قیامت/۲۲ و ۲۳) چهره‌هایی در این روز خرم است و بسوی پروردگار خود نگران است می‌فرمایند یعنی تابان است و منتظر ثواب پروردگار خود است» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۰۹).

امام علیه‌السلام در این روایت، با دو حرکت تفسیری هم‌زمان، «ناظره» را رمزگشایی می‌کنند: نخست، با جایگزینی وصف «مُشْرِقَةً» (درخشان)، بر جنبه انعکاسی رحمت الهی در چهره مؤمن انگشت می‌گذارند؛ دوم، با تأویل «نظر» به «تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا» (انتظار پاداش)، هرگونه دلالت بر رؤیت فیزیکی را منتفی می‌سازند. این تصحیح معناشناختی، دقیقاً بر همان اصلی تکیه دارد که

مفسران امامی بر آن تأکید کرده‌اند: اطلاق «نظر» بر خداوند مستلزم جسمانیت و تشبیه است، حال آنکه «برهان قاطع» بر تنزیه مطلق ذات الهی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۲۹۵). بنابراین امام رضا علیه السلام «نظر» را حالتی از شادمانی ناشی از انتظار رحمت و فیض مستمر او معنا کرده و الگویی روشن از هرمنوتیک اهل بیت علیهم السلام در مواجهه با آیات متشابه ارائه می‌دهند.

۳-۶. روایت سوم: توصیف مؤمنان

در این روایت، امام رضا علیه السلام مرز ایمان و اسلام را با معیارهایی عینی ترسیم می‌کنند: «و بهذا الإسناد عن إبراهيم بن أبي محمود قال قال الرضا عليه السلام المؤمن الذي إذا أحسن استبشر وإذا أساء استغفر والمسلم الذي يسلم المسلمون من لسانه ويده ليس منا من لم يأمن جاره بوائقه؛ مؤمن آن است که چون نیک کند، شاد شود و چون بد کند، استغفار کند و مسلمان آن است که سالم باشند مسلمانان از دست و زبان او. از ما نیست هر کسی که همسایه او از بلاهای او ایمن نباشد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴). روایت به ویژگی مؤمنان اشاره دارد که اهل نیکی کردن و اهل استغفار هستند و نباید مسلمانی با دست و زبانش کسی را بیازارد و اینکه سفارش به عدم ستم به همسایه شده است.

تحلیل ساختاری این حدیث، نظامی سه لایه را آشکار می‌کند: در لایه نخست، «مؤمن» با دو گانه «استبشار» (نشاط معنوی ناشی از توفیق بر خیر) و «استغفار» (واکنش فوری به لغزش) تعریف می‌شود که او را در مسیری از خود آگاهی اخلاقی قرار می‌دهد. لایه دوم، «مسلمان» را با معیاری سلبی اما ملموس معرفی می‌کند: سلامت دیگران از دست و زبان او؛ تعریفی که گوهر اسلام را در مسئولیت اجتماعی می‌جوید. اما لایه سوم، با تعبیر طرد کننده «لیس منا»، همه سنجش‌ها را به آزمونی نهایی یعنی امنیت همسایه پیوند می‌زند. اهمیت این معیار در ادبیات اهل بیت علیهم السلام چنان است که دعا برای همسایه بر دعا برای خانواده مقدم شده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۸۲) و حقوق او شامل خودداری از تجسس، حسادت، خیانت و معاشرت نیکو دانسته شده است (علی بن حسین علیهما السلام، ۱۳۹۰، ص ۸۵). بدین سان، روایت با عبور از عناوین کلی، سنجش‌هایی دینداری را در عینی‌ترین رابطه انسانی، یعنی رابطه با همسایه قرار می‌دهد.

۴-۶. روایت چهارم: سفارش به اعمال نیک

این روایت که در قالب پیامی از سوی امام رضا علیه السلام خطاب به «اولیاء» ابلاغ شده، نظامی به هم پیوسته از فرامین اخلاقی و هشدارهای کلامی را ترسیم می‌کند:

«و روى عن عبد العظيم عن أبي الحسن الرضا ع قال: يا عبد العظيم أبلغ عني أوليائي السلام و قل لهم أن لا يجعلوا للشيطان على أنفسهم سبيلاً و مرهم بالصدق في الحديث و أداء الأمانة و

مُرَّهُم بِالسُّكُوتِ وَ تَرَكَ الْجَدَالَ فِيمَا لَا يَغْنِيهِمْ وَ إِقْبَالَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَ الْمَرَاوَرَةَ فَإِنَّ ذَلِكَ قُرْبَةٌ إِلَيَّ وَ لَا يَشْتَغِلُوا أَنْفُسَهُمْ بِتَمْزِيقِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فَإِنِّي أَلَيْتُ عَلَى نَفْسِي إِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ وَ أَسْخَطَ وَلِيًّا مِنْ أَوْلِيَائِي دَعَوْتُ اللَّهَ لِيُعَذِّبَهُ فِي الدُّنْيَا أَشَدَّ الْعَذَابِ وَ كَانَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ* وَ عَرَفُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لِمُحْسِنِهِمْ وَ تَجَاوَزَ عَنْ مُسِيئَتِهِمْ إِلَّا مَنْ أَشْرَكَ بِهِ أَوْ آذَى وَلِيًّا مِنْ أَوْلِيَائِي أَوْ أَضْمَرَ لَهُ سُوءًا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لَهُ حَتَّى يَرْجِعَ عَنْهُ فَإِنْ رَجَعَ وَ إِلَّا نَزَعَ رُوحَ الْإِيمَانِ عَنْ قَلْبِهِ وَ خَرَجَ عَنْ وَلَايَتِي وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ فِي وَلَايَتِنَا وَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ؛

ای عبد العظیم! دوستانم را از جانب من سلام برسان و به آنان بگو که شیطان را به خود راه ندهند و ایشان را به راستگویی و امانت‌داری سفارش کن. به آنان توصیه کن که خاموشی گزینند و بحث‌های بیهوده را رها کنند و به یکدیگر روی آورند و به دیدن هم بروند؛ زیرا این کارها، موجب نزدیک شدن به من می‌شوند. خود را سرگرم تکه پاره کردن یکدیگر نکنند؛ زیرا من به جان خودم سوگند یاد کرده‌ام که هر کس چنین کند و دوستی از دوستان مرا خشمگین سازد، از خدا بخواهم که در دنیا سخت‌ترین عذاب را به او بچشاند و در آخرت از زیانکاران باشد. به آنان بگو که خداوند، نیکوکار ایشان را آمرزیده و از بدکارشان گذشت کرده است، مگر کسی که بدو شرک آورد یا دوستی از دوستان مرا آزار دهد و یا در بارهٔ به او قصد بدی داشته باشد؛ زیرا [در این صورت] خداوند، او را نمی‌بخشد، تا زمانی که از این کارها [یا از این بداندیشی] دست بردارد و اگر دست بر نداشت، روح ایمان از دلش کنده می‌شود و از ولایت و دوستی من خارج می‌گردد و نصیبی در ولایت ما نخواهد داشت. پناه می‌برم به خدا از این، پناه می‌برم! (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۴۷). تحلیل ساختاری این یک سیر نزولی از «بایدهای ایجابی» به «هشدارهای سلبی شدید» را نشان می‌دهد. فرمان به صدق، امانت، سکوت و صله (در اینجا «مزاوَره») نه توصیه‌هایی پراکنده که اجزای یک «برنامهٔ خودمراقبتی جمعی» برای ممانعت از نفوذ شیطان‌اند. در نقطهٔ مقابل «تمزیق» (پاره‌پاره کردن یکدیگر) و «اسخاط ولی» به‌عنوان خط قرمز ترسیم شده است. نکتهٔ کانونی در این روایت، هم‌عرض شدن «اذیت ولی» با «شرک به خدا» در منطق آمرزش الهی است. امام علیه‌السلام تصریح می‌کنند که خداوند متعال از همهٔ گناهان می‌گذرد مگر شرک و آزار ولی. این هم‌عرضی، نشان‌دهندهٔ پیوند عمیق هستی‌شناختی «ولایت» با «توحید» است؛ چنان‌که خروج از حریم ولی به معنای خروج از «رُوحُ الْإِيمَان» و «ولایت» امام و در نهایت سلب هویت شیعی است.

۵-۶. روایت پنجم: سپاسگزاری از مخلوقات

در این روایت کوتاه، امام رضا علیه‌السلام پیوندی ضروری میان شکرگزاری از بندگان و شکر خداوند برقرار می‌کنند:

ص ۸) تبیین می شود (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۹). بر اساس این نظریه افعال انسانی هم به خداوند و هم به انسان منسوب است؛ خدای متعال مقدر فرموده که انسان مختار باشد و اراده انسان در طول اراده الهی و وابسته به آن است، نه مستقل از آن (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۴۳). «جبر» به کفر و «تفویض» به شرک می انجامد (سالاری، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰) و قرآن و سنت، منکر اختیار آدمی نیستند (سبحانی، ۱۴۲۹، ص ۲۱) بنابراین هشت گانه روایت ترسیم محدوده قطعیات تکوینی ای هستند که خارج از حوزه «امرونی» قرار دارند؛ همچنان که شفای بیمار یا فرارسیدن مرگ، در عین تعلق به قضای الهی، مسیر طبیعی خود را طی می کنند.

۷-۶. روایت هفتم: عدم تغییر سخن خداوند و نیز عدم تشبیه او

این روایت نمونه ای در خشان از رویکرد انتقادی امام رضا علیه السلام در برابر پدیده «تحریف» و بازسازی معنایی احادیث نادرست است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عُبيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَبُو تَرَابِ الرُّؤْيَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرَوِيهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلَمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ اللَّهِ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ كَذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ ص إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُنْزِلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثَّلَاثِ الْأَخِيرِ وَ لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَيَأْمُرُهُ فَيَنَادِي هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُعْطِيهِ هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَأَتُوبُ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ يَا طَالِبَ الْخَيْرِ أَقْبِلْ يَا طَالِبَ الشَّرِّ أَقْصِرْ فَلَا يَزَالُ يَنَادِي بِهَذَا حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ عَادَ إِلَى مَحَلِّهِ مِنْ مَلَكَوَتِ السَّمَاءِ حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ...»

روایت کرد برای ما عبد العظیم بن عبد الله حسنی از ابراهیم بن ابی محمود که گفت: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: یابن رسول الله! چه می گویی در حدیثی که مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت می کنند که فرمود: خداوند تبارک و تعالی هر شب جمعه به آسمان دنیا فرود می آید، فرمود: خدا تحریف کنندگان کلمات از مواضع خود را لعنت کند، به خدا رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین نفرمود، بلکه فرمود: در ثلث آخر و در شب جمعه، اول شب خدا ملکی را می فرستد و امر می کند تا ندا دهد: آیا هیچ سائلی هست که او را عطا کنم؟ آیا هیچ تائبی هست که توبه اش را بپذیرم؟ آیا هیچ مستغفری هست که او را ببامرزم؟ ای طالب خیر! روی آر، ای طالب شر! باز ایست، همچنان منادی ندا می کند تا فجر طالع شود، پس به محل خود به آسمان باز می گردد، این را حدیث کرد به من پدرم از جدم از پدرانش علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰ و ۴۱۱).

تحلیل ساختاری این گفتگو نشان می‌دهد که امام رضا علیه السلام با تصحیحاتی به جنگ تحریف می‌روند: بازگرداندن واژه «مَلَكًا» (فرشته) به متن و تغییر باب «إِفْعَال» (يُنْزِل) به باب «فَعْل» (يُنْزِل). حذف یک مفعول از یک جمله عربی، گزاره‌ای تشبیهی را جایگزین اصلی توحیدی کرده است. واکنش تند امام با لَعْن «مُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» حریف کنندگان کلمات را از جایگاه‌هایشان، نشان می‌دهد که از نگاه ایشان این دست تحریف‌های به ظاهر کوچک لفظی، می‌تواند بنیاد توحید را متزلزل سازد. امام علیه السلام تنها به تصحیح متن بسنده نمی‌کنند بلکه با اتصال سند خود از طریق پدرانشان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، اصالت روایت صحیح را نیز تثبیت می‌نمایند. بدین سان این گفتگو یک «نقد حدیث» کامل در دو بُعد سندی و متنی است که محور همه‌ی آن، اصل تنزیه مطلق الهی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) می‌باشد. چنانکه شیخ اجل، سعدی نیز در شعری به بیان عدم تشبیه خداوند پرداخته است:

«ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم
وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم
مجلس تمام گشت و به پایان رسید عمر
ما همچنان در اوّل وصف تو مانده‌ایم»
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۳۰).

۸-۶. روایت هشتم: رؤیت هلال ماه

این روایت یک اصل بنیادین در فقه الصوم شیعه را تبیین می‌کند:

«كِتَابُ فَضَائِلِ الْأَشْهُرِ الثَّلَاثَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الصُّوفِيِّ عَنْ أَبِي تُرَابٍ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى الرَّوْيَانِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامُ يَقُولُ الصَّوْمُ لِلرُّؤْيَا وَالْفِطْرُ لِلرُّؤْيَا وَلَيْسَ مِنْهُ مَنْ صَامَ قَبْلَ الرُّؤْيَا لِلرُّؤْيَا وَ أَفْطَرَ قَبْلَ الرُّؤْيَا لِلرُّؤْيَا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَا تَرَى فِي صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ [و] السَّلَامُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَأَنْ أَصُومَ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

سهل بن سعد می‌گوید: از حضرت امام رضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: روزه گرفتن به دیدن ماه است و افطار کردن به دیدن ماه است، از ما نیست کسی که قبل از دیدن ماه روزه بگیرد [به عنوان ماه رمضان] و قبل از دیدن ماه (شوال) افطار کند. گفتیم: یا ابن رسول الله، درباره روزه یوم الشک چه می‌فرمائید؟ فرمود: پدرم از جدّم از پدرانش علیهم السلام مرا خبر داد که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: و الله یک روز شعبان را روزه بگیرم نزد من محبوب تر است از آن که روزی از ماه رمضان را افطار کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۰۳).

روایت دو لایه متمایز دارد: لایه نخست، «حکمی وضعی» است که روزه و افطار پیش از رؤیت

را بدعت شمرده و مرتکب را با تعبیر «لَيْسَ مِنَّا» از دایره تشیع خارج می کند. لایه دوم، «حکمی احتیاطی» در پاسخ به پرسش از «یوم الشک» است. امام رضا علیه السلام با نقل کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، روزه این روز را نه به نیت رمضان که به عنوان استحباب و احتیاط، برای پرهیز از افتادن در ورطه افطار یک روز از رمضان واقعی تجویز می کنند. این تفکیک مرز روشن میان «بدعت در عبادت» و «احتیاط در فراغ ذمه» را ترسیم می کند. از منظر فقهی ظاهر روایت دلالت دارد که «رؤیت» علت وجوب روزه است و علت باید بر معلول مقدم شود. از این رو رؤیت پیش از ظهر نمی تواند منشأ وجوب روزه همان روز باشد، مگر با دلیل خارجی. همچنین تعبیر «لِلرُّوْیَةِ» و فاء در «فصوموا» نشان می دهد که روزه پس از رؤیت ایجاد می شود، نه اینکه رؤیت در اثنای روزه کافی باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۶۱۵). این تفکیک، مرز میان «بدعت در عبادت» و «احتیاط در فراغ ذمه» را ترسیم می کند.

۹-۶. روایت نهم: عدم شک در ایمان حضرت ابوطالب علیه السلام

امام رضا علیه السلام در پاسخ به درخواست عبدالعظیم حسنی (ره)، شک در ایمان ابوطالب علیه السلام را برابر با سرانجامی آتشین دانسته است:

«وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَابُويه بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّ عَبْدَ الْعَظِيمِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الْعُلَوِيَّ كَانَ مَرِيضًا فَكَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَفَنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ عَنِ الْخَيْرِ الْمُرُوءِيِّ أَنَّ أَبَا طَالِبٍ فِي ضَخْصَاحٍ مِنْ نَارٍ يَغْلِي مِنْهُ دِمَاغُهُ فَكَتَبَ إِلَيْهِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّكَ إِنِ شَكَكْتَ فِي إِيْمَانِ أَبِي طَالِبٍ كَانَ مَصِيرُكَ إِلَى النَّارِ...»

عبد العظیم بن عبد الله علوی بیمار شد و به امام رضا علیه السلام نوشت: ای پسر رسول خدا! مرا از خبری که روایت شده: «ابوطالب در گودالی از آتش است که مغزش از آن می جوشد» آگاه فرما. امام علیه السلام در پاسخ نوشت: بسم الله الرحمن الرحيم. اما بعد، اگر تو در ایمان ابوطالب شک کنی، سرانجامت به آتش خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

پاسخ قاطع امام رضا علیه السلام در این نامه، حاوی یک استدلال کلامی عمیق است که از سطح یک دفاع شخصی فراتر می رود. ایشان «شک در ایمان ابوطالب» را مستقیماً به «سرنوشت ایمانی فرد شک کننده» پیوند می زنند. منطق این پیوند را باید در دو وجه جست وجو کرد: نخست، شخصیت ابوطالب علیه السلام به عنوان حامی و نخستین مدافع پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چنان با تاروپود اسلام گره خورده که تردید در ایمان او، در حقیقت تردید در بنیان های تاریخ اسلام و جایگاه رسول خداست. دوم و مهم تر، «شک» در ایمان او نشانه پذیرش یک روایت ساختگی و بی اعتنایی به ادله قطعی ایمان اوست که خود، نوعی انحراف اعتقادی محسوب می شود. بدین سان،

امام علیه السلام با این پاسخ، ضمن تأیید قطعی ایمان ابوطالب و نفی آن روایت یک اصل کلی را تثبیت می کنند: تردید در ایمان اولیای برگزیده خدا، می تواند به خروج از دایره ایمان بینجامد.

۱۰-۶. روایت دهم: ارث بردن

دهمین روایت، تلفیقی از جدال فکری، شعر و مکاشفه است:

«حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرَانَ الدَّقَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ الْأَدَمِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَمَّرُ بْنُ خِلَادٍ وَجَمَاعَةٌ قَالُوا: دَخَلْنَا عَلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ بَعْضُنَا جَعَلَنَّا اللَّهَ فِدَاكَ مَا لِي أَرَاكَ مُتَغَيِّرَ الْوَجْهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي بَقِيتُ لِيَتِي سَاهِرًا مُتَفَكِّرًا فِي قَوْلِ مَرْوَانَ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ

أَنِّي يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَاكَ بِكَائِنٍ	لِبَنِي الْبَنَاتِ وَرِاثَةُ الْأَعْمَامِ
ثُمَّ نَمْتُ فَإِذَا أَنَا بِقَائِلٍ قَدْ أَخَذَ بَعْضَادَةَ الْبَابِ وَ هُوَ يَقُولُ:	
أَنِّي يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَاكَ بِكَائِنٍ	لِلْمُشْرِكِينَ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ
لِبَنِي الْبَنَاتِ نَصِيْبُهُمْ مِنْ جَدِّهِمْ	وَالْعَمُّ مَثْرُوكٌ بِغَيْرِ سَهَامِ
مَا لِلطَّلِيْقِ وَ لِلثَّرَاثِ وَ إِنَّمَا	سَجَدَ الطَّلِيْقُ مَخَافَةَ الصَّمْصَمِ
قَدْ كَانَ أَخْبَرَكَ الْقُرْآنُ بِفَضْلِهِ	فَمَضَى الْقَضَاءُ بِهِ مِنَ الْحُكَامِ
إِنَّ ابْنَ فَاطِمَةَ الْمُتَوَّهَ بِاسْمِهِ	حَازَ الْوَرَاثَةَ عَنْ بَنِي الْأَعْمَامِ
وَ بَقِيَ ابْنٌ نَثْلَةً وَاقِفًا مُتَرَدِّدًا	يَبْكِي وَ يُسْعِدُهُ ذُوو الْأَرْحَامِ؛

... معمر بن خلاد و جماعتی گفتند: بر امام رضا علیه السلام وارد شدیم پس یکی از ما عرض کرد: فدایت شوم چرا رخسار مبارکتان را دگرگون می بینم؟ فرمود: من بیشتر شب بیداری کشیدم و در این شعر مروان بن ابی حفصه می اندیشیدم که گفته است:

از کجا می شود و این شدنی نخواهد بود دخترزاده ها ارث به جای عموها برند
سپس خوابیدم در عالم خواب دیدم شخصی چهارچوب در را گرفته و می گوید:
این شدنی نخواهد بود که مشرکین پرچم داران اسلام باشند.
دخترزادگان از جدشان ارث می برند درحالی که عمو بدون سهم الارث کنار می رود.
آنکه اسیر مسلمین شده چگونه ارث نبوت برد؟ از ترس شمشیر اظهار اسلام کرده
قرآن از پیش به مقام آنکه ارث برد خبر داده و احکام آن را گفته است.

فرزند فاطمه که مشهور همگان است او ارث نبوت را از عموزاده ها می برد.
اما فرزند نتيله متحیر در کنار می ایستد و می گیرد و خویشانش با وی همدمی می کنند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

آشفستگی امام از بیت مروان بن ابی حفصه (از نواصب) است که معتقد بود میراث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باید به عمویش عباس برسد، نه فرزندان فاطمه سلام الله علیها. پاسخ از طریق تجربه غیبی و شعر می آید؛ هاتف فرشته ای است (ابن بابویه، ۱۳۹۶، ص ۵۷۶). تحلیل اشعار سه وجه دارد: **نخست**، وارونه سازی: «لِلْمُشْرِكِينَ» اشاره به عباس دارد که در جنگ های مشرکان شرکت داشت و در بدر اسیر شد. «طلیق» نیز عباس است که از کشتن آزاد شد. «مخافة الصمصام» یعنی شمشیر امیر المؤمنین علیه السلام که عباس از ترس آن اسلام آورد. **دوم**، استناد قرآنی: «قَدْ كَانَ أَخْبَرَكَ الْقُرْآنُ؛ همانا قرآن از پیش، تو را خبر داده بود» ناظر به آیه «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ...؛ آیا آب دادن به حاجیان...» است. «فَمَضَى الْقَضَاءُ؛ و [این گونه بود که] حکم [الهی] جاری گشت» اشاره به حکم ابوبکر به نفع علی علیه السلام در نزاع ارثی دارد. **سوم**، داوری تاریخی «ابن فاطمه» علی علیه السلام است (فاطمه بنت اسد). «ابن ثلثه» (نفیله) کنیزی بود که عبدالمطلب از او صاحب عباس شد؛ زیر با شرط عدم تصدّر عباس مصالحه کرد (همان). بدین سان امام با شعر و رؤیا از حق اهل بیت علیهم السلام دفاع و مشروعیت رقیب را ویران می کند.

روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام به واسطه عبدالعظیم حسنی (ره)			
ردیف	راوی واسطه	موضوع	حوزه
۱	ابراهیم بن ابی محمود	تفسیر «ختم» (بقره/۷)	تفسیری
۲	ابراهیم بن ابی محمود	تفسیر «نظر الی الله» (قیامت/۲۳)	تفسیری
۳	ابراهیم بن ابی محمود	مرز ایمان و اسلام؛ حقوق همسایه	اخلاقی
۴	بدون واسطه	هشدار آزار ولی: شرک	اخلاقی-کلامی
۵	محمود/ابراهیم بن ابی بلاد	شکر مخلوق: شکر خالق	اخلاقی
۶	بدون واسطه	هشت امر تکوینی در قضا و قدر	کلامی
۷	ابراهیم بن ابی محمود	نفی نزول خدا؛ تصحیح تحریف	تفسیری-کلامی
۸	سهل بن سعد ← سهل بن یسع	رؤیت هلال؛ احتیاط در یوم الشک	فقهی
۹	بدون واسطه (مکاتبه)	ایمان ابوطالب؛ شک: آتش	کلامی
۱۰	عبدالسلام بن صالح هروی	دفاع از ارث اهل بیت علیهم السلام	تفسیری-تاریخی

۷. بررسی راویان و اساتید

در این بخش به دو تن از راویانی که حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) به واسطه آنان از امام رضا علیه السلام روایت نموده، پرداخته می شود.

۷-۱. ابوتراب عبیدالله (عبدالله) بن موسی رویانی

عبیدالله بن موسی رویانی، مکنّی به «ابوتراب»، از راویان حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۸؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۸). محمد بن هارون صوفی نیز از او روایت کرده اما رجالیان وی را «مهمل و مجهول» دانسته اند (عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۹؛ تستری، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۹۱).

۷-۲. ابراهیم بن ابی محمود

کلیدی ترین استاد حضرت عبدالعظیم در نقل از امام رضا علیه السلام، ابراهیم بن ابی محمود است. وی از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام و خراسانی بوده (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۹؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۶) و وثاقتش به تواتر از رجالیون نقل شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۵؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱؛ ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۱۳). او دارای تألیفاتی چون «کتاب» و «المسائل» بوده (طوسی، ۱۴۲۰، ص ۶۵۹) و راویانی چون احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم و حضرت عبدالعظیم از وی روایت کرده اند (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۰). بر روایات وی اعتماد شده (حلی، ۱۴۱۱، ص ۳) و پس از امام رضا علیه السلام نیز زنده بوده است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۳۸).

۷-۳. سهل بن سعد

سهل بن سعد ساعدی، از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و امام علی علیه السلام است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۶)، اما شخصی که حضرت عبدالعظیم به واسطه او از امام رضا علیه السلام روایت کرده، به تصریح رجالیان، فرد دیگری است. طبق نظر خوئی، این راوی به احتمال قوی «سهل بن یسع بن عبدالله اشعری قمی» است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۷۱) که از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیه السلام بوده (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۸) و با وصف «ثقة ثقة» توثیق شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۶؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۸۱). ذکر «سهل بن سعد» در سند، از باب تصحیف در کتابت این دو نام مشابه است.

۷-۴. ابی سعد (ابوسعید) سهل بن زیاد آدمی

سهل بن زیاد، مکنّی به «ابوسعید» و «ابوالخیر»، از راویان اهالی ری است که از امام جواد، امام هادی و امام حسن عسکری علیهم السلام روایت کرده (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۳۷؛ واعظ

طهرانی کجوری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۱۱ و ۳۱۲). داوری‌های رجالی درباره او متعارض است: شیخ طوسی در رجال خود وی را توثیق کرده (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۷)، اما ابن غضائری و نجاشی او را «ضعیف» «فاسد الروایة و الدین» و «غالی» خوانده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۶۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۸۵). احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز او را به غلو متهم و از قم اخراج کرد (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۱۲۵؛ فرشیان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲). باین حال باتوجه به توثیق شیخ طوسی و نیز سابقه بازگشت احمد بن عیسی از اتهام مشابه علیه احمد بن خالد برقی، نمی‌توان سهل را مطلقاً مطروح دانست؛ بلکه روایات او باید با سنجه‌های دیگر ارزیابی شوند (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۵۶؛ کربلایی پازکی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۹۱).

۵-۷. محمود (ابراهیم) بن ابی بلاد

در منابع رجالی، نام «محمود بن ابی بلاد» یافت نمی‌شود اما نگارندگان با جست‌وجو در کتب رجال، به شخصیتی با نام «ابراهیم بن ابی بلاد» دست یافته‌اند که از روایان امام رضا علیه السلام بوده و حضرت عبدالعظیم (ره) نیز با واسطه او از آن حضرت روایت کرده است. از این رو احتمال تصحیف «محمود» به جای «ابراهیم» قوی به نظر می‌رسد. ابراهیم بن ابی بلاد، فرزند «یحیی بن سلیم» (مکنی به ابویحیی یا ابواسماعیل)، از اصحاب موثق امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). پدرش «ابی البلاد» نیز موثق و دارای کتاب اصل بوده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۲). ابراهیم و پسرانش (محمّد و یحیی) از روایان جلیل‌القدر و قابل‌اعتماد عصر امام رضا علیه السلام به شمار رفته‌اند (عطاردی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۳) و محمّد بن سهل بن یسع از او روایت کرده است (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۳).

۶-۷. عبدالسلام بن صالح هروی

عبدالسلام بن صالح، مکنی به «ابوالصلت» و به قولی «ابوعبدالله» (خوئی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۱۹)، از روایان برجسته امام رضا علیه السلام است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۵؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۷). وی با اوصاف «موثق» (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۷۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۵)، «مأمون علی الحدیث»، «نقی الحدیث» (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۷۲) و «صحیح الحدیث» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۵؛ ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۲۲۴؛ حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۷) و همچنین «ممدوح» (ابن داود، ۱۳۴۲، ص ۴۰۰) ستوده شده است. در منابع تصریح شده که کذب از او دیده نشده و شیعه بوده است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۷۲). البته شیخ طوسی او را «عامی» دانسته (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۰) که رجالیان آن را ناشی از سهو قلم می‌دانند. حمدان بن سلیمان از او

روایت کرده (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۷۳۲) و کتاب «وفاء الرضا علیه السلام» از تألیفات اوست (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۵).

۸. تحلیل یافته‌ها

تحلیل تلفیقی حاضر می‌کوشد شبکه معنایی ده روایت رافراتر از تفکیک «تفسیر» و «اخلاق» واکاوی کند.

۸-۱. تنزیه ذات و کلام الهی

شپالوده روایات تفسیری، نفی جبر و تشبیه است. امام در روایت نخست، «ختم» در آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَيَّ قُلُوبِهِمْ» (بقره ۷) را نه فعلی جبری، که کیفری در برابر کفر می‌داند: «الْخَتَمُ: هُوَ الطَّبْعُ عَلَى قُلُوبِ الْكَفَّارِ عُقُوبَةً عَلَى كُفْرِهِمْ؛ ختم، مهر زدن بر دل‌های کافران به کیفر کفرشان است» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳۳). سپس با تضمین آیه «فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء/۱۵۵)، باور به تکلیف فراتر از طاقت را نشانه خروج از ایمان می‌خواند (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۲۷ و ۲۸). در امتداد این نگاه، روایت دوم با تأویل «ناظِرَةٌ» (قیامت/۲۳) به «تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا؛ منتظر پاداش پروردگار خود» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۰۹)، هرگونه دلالت بر رؤیت فیزیکی خداوند را منتفی می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۲۹۵). اوج این رویکرد در روایت هفتم نمایان می‌شود؛ آنجا که امام در برابر حدیث ساختگی نزول خداوند به آسمان دنیا می‌فرماید: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ... إِنَّمَا قَالَ... يُنْزِلُ مَلَكًا؛ خدا لعنت کند تحریف‌کنندگان کلمات را... بلکه فرمود: فرشته‌ای را فرو می‌فرستد» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰ و ۴۱۱). حذف مفعول «مَلَكًا» از حدیث، گزاره توحیدی را به ورطه تشبیه کشانده است.

۸-۲. مراتب دینداری و مسئولیت اجتماعی

روایات سوم تا پنجم، شبکه منسجمی از مفهوم دینداری ترسیم می‌کنند. روایت سوم، مؤمن و مسلمان را چنین تعریف می‌کند: «الْمُؤْمِنُ الَّذِي إِذَا أَحْسَنَ اسْتَبَشَرَ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ وَ الْمُسْلِمُ الَّذِي يَسْلَمُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ؛ مؤمن کسی است که چون نیکی کند شاد شود و چون بدی کند استغفار نماید، و مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبانش سالم باشند». آنگاه با تعبیر طردکننده «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارُهُ بَوَائِقَهُ؛ از ما نیست کسی که همسایه‌اش از آسیب‌های او در امان نباشد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴)، دینداری را به مسئولیتی عینی (امنیت همسایه) گره می‌زند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۸۲). روایت چهارم با فرمان به «الصَّدَقُ فِي الْحَدِيثِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَةِ... وَ الْمُرَاوَرَةِ؛ راستگویی و امانتداری... و دیدار با یکدیگر»، همبستگی اجتماعی را تجویز و در مقابل، «تمزیق» یکدیگر را خط قرمز معرفی می‌کند. نکته قانونی این روایت، هم‌عرض شدن «آزار ولی» با «شرک به خدا» است: «إِلَّا مَنْ أَشْرَكَ بِهِ أَوْ آذَى وَلِيًّا مِنْ أَوْلِيَائِي؛ مگر کسی که به او شرک ورزد یا دوستی از

دوستان مرا آزار دهد» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۴۷). این هم عرضی، پیوند هستی شناختی «ولایت» و «توحید» را آشکار می کند. این منطق در روایت پنجم کامل می شود: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعَمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؛ هر که سپاسگزار نعمت دهنده از آفریدگان نباشد، خداوند را سپاس نگفته است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴). شکر مخلوق، تمرین و نشانه شکر خالق است.

۳-۸. تحدید قلمرو قضا و تکلیف

روایات ششم و هشتم، مرز میان جبر و اختیار را تبیین می کنند. روایت ششم هشت امر تکوینی (خواب و بیداری، توان و ناتوانی، سلامت و بیماری، مرگ و زندگی) را منحصراً به «قضاء الله و قدره» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۹۵) منوط و آنها را از دایره اختیار خارج می سازد. روایت هشتم همین منطق را به حوزه تکلیف می کشاند: «الصَّوْمُ لِلرُّؤْيَةِ وَالْفِطْرُ لِلرُّؤْيَةِ؛ روزه و افطار، وابسته به رؤیت هلال است». سپس با نقل کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، روزه يوم الشک را نه به نیت رمضان، که به عنوان احتیاط تجویز می کند: «لَا نَصُومُ يَوْمًا مِنْ شَعْبَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَفْطِرَ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ؛ اگر یک روز از شعبان را روزه بگیرم نزد من محبوب تر است از افطار یک روز رمضان» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۰۳). این تفکیک، مرز «بدعت در عبادت» و «احتیاط» را روشن می سازد.

۴-۸. حقیقت تاریخی به مثابه امر ایمانی

روایات نهم و دهم از صیانت حقیقت تاریخی دفاع می کنند. پاسخ امام به تردید عبدالعظیم (ره) درباره ایمان ابوطالب علیه السلام قاطع است: «فَإِنَّكَ إِنْ شَكَّكَتَ فِي إِيْمَانِ أَبِي طَالِبٍ كَانَ مَصِيرُكَ إِلَى النَّارِ؛ اگر در ایمان ابوطالب شک کنی، سرانجامت به آتش خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). پیوند «شک در ایمان» یک حامی پیامبر صلی الله علیه وآله با «سرنوشت اخروی»، نشان می دهد تردید در این حقایق، پذیرش روایت های دشمنان و تمهید انکار فضایل اهل بیت علیهم السلام است. روایت دهم نیز با دفاع از حقوق ارث اهل بیت، همین الگو را دنبال می کند. آشفتگی امام از بیت مروان ناصبی، با الهام غیبی و شعری پاسخ می یابد که عباس «طلیق» را در برابر علی بن ابی طالب علیه السلام قرار می دهد: «إِنَّ ابْنَ فَاطِمَةَ الْمُنَوَّهَ بِاسْمِهِ حَازَ الْوَرَاثَةَ عَنْ بَنِي الْأَعْمَامِ؛ همانا فرزند فاطمه که نامش بلندآوازه است، میراث را از عموزادگان برگرفت» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶).

در مجموع، این ده روایت منظومه ای فکری را شکل می دهند که در آن توحید خاستگاه تنزیه، دینداری شبکه مسئولیت های اجتماعی در پیوند با ولی، و حقیقت تاریخی بخشی از پیکره ایمان است.

شبکه مفهومی و منظومه فکری روایات عبدالعظیم از منظر تحلیل محتوای تلفیقی			
ردیف	محور اصلی	مفاهیم کلیدی	پیوند با قرآن و کلام امامیه
۱	تنزیه ذات و کلام الهی	ختم: عقوبت نه جبر ناظره: انتظار ثواب نه رؤیت فیزیکی نفی تحریف حدیث نزول	بقره/۷ نساء/۱۵۵ قیامت/۲۳ شوری/۱۱ نفی تشبیه و جبر
۲	مراتب دینداری و مسئولیت اجتماعی	ایمان (استبشار+استغفار) اسلام (سلامت دیگران) هم عرضی آزار ولی با شرک شکر مخلوق: شکر خالق	الرحمن/۴۷ پیوند ولایت و توحید نظریه «امر بین الامرین»
۳	تحدید قلمرو قضا و تکلیف	هشت امر تکوینی خارج از اختیار، رؤیت شرط وجوب روزه، احتیاط در یوم الشک	عدم تعارض قضا و قدر با اختیار بدعت در مقابل احتیاط فقهی
۴	حقیقت تاریخی به مثابه امر ایمانی	شک در ایمان ابوطالب: خروج از ایمان، ارث اهل بیت در برابر عباس طلیق	دفاع از سیره و تاریخ صحیح نقد روایت‌های نواصب

جدول ۲: شبکه مفهومی و منظومه فکری ده روایت از منظر تحلیل محتوای تلفیقی

۹. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازشناسی جایگاه حضرت عبدالعظیم حسنی (ره) در نقل روایات تفسیری و اخلاقی امام رضا علیه السلام و تحلیل شبکه راویان مرتبط به انجام رسید. یافته‌های این تحقیق را می‌توان در سه سطح «تاریخی-کتاب‌شناختی»، «رجالی-سندی» و «تحلیلی-محتوایی» ارائه کرد:

نخست، در سطح تاریخی-کتاب‌شناختی، این پژوهش نشان داد که حضرت عبدالعظیم (ره)، فراتر از یک راوی صرف، نخستین گردآورنده خطبه‌های امام علی علیه السلام در کتاب «خطب امیرالمؤمنین علیه السلام» بوده است. با توجه به تقدّم زمانی ایشان بر سید رضی (ره)، به احتمال قوی این کتاب یکی از مصادر مهم در تدوین نهج البلاغه به شمار می‌رود. همچنین،

عرضه اعتقادات بر امام هادی علیه السلام و تأیید صریح ایشان، جایگاه ممتاز کلامی و وثاقت اعتقادی حضرت عبدالعظیم را تثبیت کرده است.

دوم، در سطح رجالی -سندی، با بررسی سلسله اسناد ده روایت منتخب، مشخص شد که اصلی ترین واسطه نقل حضرت عبدالعظیم از امام رضا علیه السلام، «ابراهیم بن ابی محمود» است؛ راوی ای موثق که وثاقتش به تواتر در منابع رجالی ثبت شده است. دیگر راویان این شبکه، از جمله عبدالسلام بن صالح هروی و سهل بن یسع اشعری، نیز عموماً در زمره راویان معتبر جای می گیرند. در این میان، یک دستاورد مهم رجالی، شناسایی احتمال تصحیف «محمود بن ابی بلاد» به جای «ابراهیم بن ابی بلاد» است که با قرائن رجالی تقویت می شود. همچنین، حضور راویانی چون سهل بن زیاد آدمی در برخی اسناد، لزوم احتیاط در اعتبارسنجی نهایی را گوشزد می کند.

سوم، در سطح تحلیلی -محتوایی، واکاوی ده روایت نشان داد که امام رضا علیه السلام از مجرای حضرت عبدالعظیم، آموزه هایی را در دو حوزه «تفسیر» و «اخلاق» منتقل کرده اند. در بُعد تفسیری مفاهیمی چون «ختم»، «نظر الی الله» و «عدم تشبیه» با رویکردی تنزیهی و گاه از خلال «تصحیح احادیث تحریف شده» تبیین شده اند. در بُعد اخلاقی نیز، شبکه مفهومی «ایمان، اسلام، احسان، شکر و پرهیز از آزار» ترسیم و بر پیوند «اذیت ولی» با «شرک» تأکید شده است. در مجموع این روایات نشان می دهند که حضرت عبدالعظیم (ره) حلقه ای مطمئن و مؤثر در زنجیره انتقال این تراث گران بها بوده است.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم (۱۳۸۹ش). مترجم: ناصر مکارم شیرازی. قم: علی ابن ابی طالب علیه السلام.
- ابراهیم زاده، مریم (۱۳۹۳ش). **نقش و اهمیت حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام در عصر امام هادی علیه السلام**. همایش بین المللی سبط النبی امام حسن مجتبی علیه السلام. تهران. ۴۰۵-۳۸۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۶ش). **لوامع الأنوار**. قم: القرآن الصاعد.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیه**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق). **تهذیب التهذیب**. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر التوزیع.
- ابن داود، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲ش). **الرجال**. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۰ق). **طرف من الأنباء و المناقب**. مشهد: تاسوعا.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش). **الرجال**. قم: دارالحديث.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۹۶ش). **احوال حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام و دیگر امامزادگان مدفون در ری و امامزادگان زید بن علی و یحیی علیهما السلام**. قم: دارالحديث.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۲ش). **طلب و اراده**. تهران: مرکز علمی و فرهنگی.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش). **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه بعثه.
- بروجردی، آقا حسین (۱۳۸۶ش). **جامع أحادیث الشیعه**. تهران: فرهنگ سبز.
- تستری (شوشتری)، محمد تقی (۱۴۱۹ق). **قاموس الرجال**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- جزائری، نعمت الله بن عبدالله (۱۳۸۱ش). **قصص الأنبياء**. تهران: فرحان.
- جعفری، یعقوب (۱۳۸۲ش). **مهر زدن خدا بر دل کافران**. معارف قرآنی. ۱۲. ۳۰-۲۷.
- جواهری، محمد (۱۴۲۴ق). **المفید من معجم رجال الحديث**. قم: مکتبه المحلاتی.
- حافظیان بابلی، ابوالفضل (۱۳۸۲ش). **حضرت عبدالعظیم از نگاه آیت الله مرعشی نجفی (ره)**. میراث شهاب. ۶۳-۵۷.
- حرواملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). **تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**. قم: مؤسسه آل البيت علیهما السلام.
- حسینی خطیب، سید عبدالزهراء (۱۴۰۹ق). **مصادر نهج البلاغه و اسانیده**. بیروت: دارالزهراء.
- حسینیان قمی، مهدی (۱۳۸۲ش). **آفتاب ری حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام از منظر امامان معصوم علیهم السلام**. علوم حدیث. ۲۷. ۹۷-۴۷.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). **الرجال**. نجف: دارالذخائر.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۸۴ش). **البیان فی تفسیر القرآن**. قم: دارالثقلین.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). **معجم رجال الحديث**. تهران: توحید.

- دیانت، فاطمه (۱۳۹۶ش). **شهر ری**. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ قرآن**. بیروت: دارالشامیه.
- ری شهری، محمد (۱۳۹۰ش). **حکمتنامه حضرت عبدالعظیم علیه السلام**. قم: دارالحديث.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دارالفکر.
- سالاری، عزیزالله (۱۳۷۸ش). **قضا و قدر**. تهران: مؤسسه نشر.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸ق). **موسوعة طبقات الفقهاء**. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۵ش). **گلستان سعدی**. تهران: امیر کبیر
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۵ق). **تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی**. ریاض: مکتبه الکواثر.
- صدر، رضا (۱۴۲۰ق). **الإجتهد و التقليد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۲ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. مشهد: مرتضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش). **الرجال**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعه المدرسين بقم المقدسه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق) **الفهرست**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- عرفانیان، غلامرضا (۱۴۱۷ق). **مشایخ الثقافت**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- عطاردی، عزیزالله و هزار، علیرضا (۱۳۸۲ش). **مسند حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام**. قم: دارالحديث.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۳ش). **عبدالعظیم الحسنی حیاته و مسنده (زندگانی حضرت عبدالعظیم علیه السلام)**. تهران: عطارد.
- عطاردی، عزیزالله (۱۳۸۸ش). **مسند امام هادی ابوالحسن علی بن محمد علیه السلام**. تهران: عطارد.
- علی بن حسین علیه السلام (۱۳۹۰ش). **رسالة الحقوق**. تهران: تبلیغات اسلامی.
- فرشچیان، رضا (۱۳۸۴ش). **پیشگامان تشیع در ایران: همراه با رویکردی تفصیلی به رجال اشعریان**. قم: انتشارات زائر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۲۶ق). **حاشیة الوافی**. قم: مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی.
- قاسمی، محمدعلی (۱۴۰۱ش). **بررسی تحلیلی روایات تفسیری امام رضا علیه السلام**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قاضی زاهدی، احمد (۱۳۸۴ش). **اهل بیت علیهم السلام مشکل گشای حاجتمندان**. قم: حاذق.
- قائدان، اصغر (۱۳۸۲ش). **آستان مقدس حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام در گذشته و حال**. قم: دارالحديث.
- قائدان، اصغر (۱۳۹۶ش). **حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام**. تهران: پژوهش‌های فرهنگی.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ق). **سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار**. قم: اسوه.

- کربلایی پازکی، علی و همکاران (۲۰۴۱ش). **تضعیفات و توثیقات سهل بن زیاد در ترازوی داوری**. دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی. (۰۳). ۵۱. ۲۰۳-۷۲.
- کشی، محمد بن عمر (۳۶۳۱ش). **الرجال**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۹۲۴۱ق). **الکافی**. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (۸۷۳۱ش). **ایمان و کفر**. تهران: عطار.
- مجلسی، محمدباقر (۳۰۴۱ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محدث نوری، حسین بن محمدتقی (۸۰۴۱ق). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- مدیر شانه چی، کاظم (۶۵۳۱ش). **درایه الحدیث**. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مطهری، مرتضی (۹۷۳۱ش). **عدل الهی**. تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۳۱۴۱ق). **الإختصاص**. قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشيخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۷۳۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- میردامادی، سید محمدباقر (۶۹۳۱ش). **اعتقادات شیعه از دیدگاه حضرت عبدالعظیم حسنی علیه السلام**. تهران: اندیشه مولانا.
- نجاشی، احمد بن علی (۵۶۳۱ش). **الرجال**. قم: جماعة المدرسين فی حوزه العلمیه بقم.
- نراقی، ابوالقاسم (۲۲۴۱ق). **شعب المقال فی درجات الرجال**. قم: کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی.
- نمازی شاهرودی، علی (۴۱۴۱ق). **مستدرکات علم رجال الحدیث**. تهران: فرزند مؤلف.
- نمازی شاهرودی، علی (۹۱۴۱ق). **مستدرک سفینه البحار**. قم: جماعة المدرسين فی حوزه العلمیه بقم.
- واعظ طهرانی کجوری، محمدباقر بن اسماعیل (۲۸۳۱ش). **روح و ریحان (جنة النعیم والعیش السليم فی احوال السيد عبدالعظیم الحسيني علیه السلام و التکریم)**. قم: دارالحدیث.

References

- The Holy Qur’an (1389 Sh). Translated by Nasser Makarem Shirazi. Qom: Ali ibn Abi Talib (A.S.) Publications.
- ‘Aṭarudi, ‘Aziz Allah (1373 Sh). ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī: Ḥayātuhu wa Musnaduh [Zindigānī-ye Ḥaḍrat-e ‘Abd al-‘Azīm (A.S.)] [The Life and Musnad of ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī]. Tehran: ‘Aṭarud.
- ‘Aṭarudi, ‘Aziz Allah (1388 Sh). Musnad-e Imām Hādī Abu al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad (A.S.). Tehran: ‘Aṭarud.
- ‘Aṭarudi, ‘Aziz Allah, & Hazar, Ali Reza (1382 Sh). Musnad-e Ḥaḍrat-e ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.) [The Musnad of Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.)]. Qom: Dar al-Hadith.
- ‘Irfaniyan, Ghulam Reza (1417 AH). Mashāyikh al-Thiqāt. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Ali ibn Husayn (A.S.) (1390 Sh). Risālat al-Ḥuqūq [The Treatise on Rights]. Tehran: Islamic Propagation.
- Baḥrani, Seyed Hashim ibn Sulayman (1374 Sh). Al-Burhān fī Tafṣīr al-Qur’ān. Qom: Bi’t that Institute.
- Borujerdi, Aqa Husayn (1386 Sh). Jāmi‘ Aḥādīth al-Shī‘ah. Tehran: Farhang-e Sabz Publications.
- Diyanat, Fatemeh (1396 Sh). Shahr-e Rayy [The City of Rayy]. Tehran: Cultural Research Office.
- Ebrahimzadeh, Maryam (1393 Sh). The Role and Significance of Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.) in the Era of Imam Hādī (A.S.). International Conference on Sibṭ al-Nabī Imam Hasan Mujtabā (A.S.). Tehran, 386–405.
- Farshchiyan, Reza (1384 Sh). Pīshgāmān-e Tashayyu‘ dar Iran: Hamrāh bā Rūykardī Tafṣīlī bih Rijāl-e Ash‘ariyān [The Pioneers of Shi‘ism in Iran: With a Detailed Approach to the Transmitters of the Ash‘arīs]. Qom: Zā’ir Publications.
- Fayḍ Kashani, Mulla Muhsin (1426 AH). Ḥāshiyat al-Wāfī. Qom: Mu‘assasah-ye ‘Allāmeḥ Mujaddid Waḥīd Behbahānī.
- Hafiziyan Baboli, Abolfazl (1382 Sh). Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm from the Viewpoint of Ayatollah Mar‘ashi Najafi (RA). Mīrāth-e Shahab, 57–63.
- Hilli, Hasan ibn Yusuf (1411 AH). Al-Rijāl. Najaf: Dar al-Dhakha’ir.
- Hosseini Khatib, Seyed ‘Abd al-Zahra’ (1409 AH). Maṣādir Nahj al-Balāghah wa Asānīduh. Beirut: Dar al-Zahra’.
- Hosseinian Qummi, Mahdi (1382 Sh). The Sun of Rayy: Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm al-

- Ḥasanī (A.S.) from the Perspective of the Infallible Imams (A.S.). 'Ulūm-e Ḥadīth [Hadith Sciences], 27, 47–97.
- Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1409 AH). Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahṣīl Masā'il al-Sharī'ah. Qom: Al al-Bayt (A.S.) Institute.
- I'tīdād al-Salṭanah, Ali-Quli Mirza (1396 Sh). Aḥwāl-e Ḥaḍrat-e 'Abd al-'Azīm al-Ḥasanī (A.S.) va Digar Emamzadegan-e Madfun dar Rayy va Emamzadegan-e Zayd ibn Ali va Yahyā (A.S.) [The Biography of Ḥaḍrat 'Abd al-'Azīm al-Ḥasanī (A.S.) and Other Imamzadehs Buried in Rayy, and the Imamzadehs Zayd ibn Ali and Yahyā (A.S.)]. Qom: Dar al-Hadith.
- Ibn al-Ghaḍa'iri, Ahmad ibn Husayn (1364 Sh). Al-Rijal. Qom: Dar al-Hadith.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1376 Sh). Al-Amali. Tehran: Ketabchi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1378 Sh). 'Uyun Akhbar Reza(A.S.). Tehran: Jahan.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1396 Sh). Lawami' al-Anwar. Qom: Al-Qur'an al-Ṣā'id.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1413 AH). Man La Yahḍuru al-Faqīh. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Ibn Dawud, Hasan ibn Ali ibn Dawud (1342 Sh). Rijal. Tehran: University of Tehran.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH). Mu'jam Maqayis al-Lughah. Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn Ali (1404 AH). Tahdhīb al-Tahdhīb. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Ibn Tawus, Ali ibn Musa (1420 AH). Taraf min al-Anba' wa al-Manaqib. Mashhad: Tasu'a.
- Ja'fari, Ya'qub (1382 Sh). God's Sealing of the Hearts of the Unbelievers. Ma'ārif-e Qur'ānī [Qur'anic Studies], 12, 27–30.
- Jawahiri, Muhammad (1424 AH). Al-Mufid min Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth. Qom: Maktabat al-Maḥallātī.
- Jaza'iri, Ni'mat Allah ibn 'Abd Allah (1381 Sh). Qiṣaṣ al-Anbiyā' [Stories of the Prophets]. Tehran: Farhan.
- Karbala'i Pazuki, Ali, et al. (1402 Sh). The Weakening and Authentication of Sahl ibn Ziyad on the Scales of Judgement. Dū-Faṣlnāmeḥ-ye 'Ilmī-ye Ḥadīth-Pazhūhī [Bian-nual Scientific Journal of Hadith Studies], 15(30), 270–302.
- Kashshi, Muhammad ibn 'Umar (1363 Sh). Al-Rijāl. Qom: Al al-Bayt (A.S.) li Ihya' al-Turāth Institute.
- Khu'i, Abu al-Qasim (1384 Sh). Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Qom: Dar al-Thaqalayn.

- Khu’i, Seyed Abu al-Qasim (1413 AH). *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Tawhid.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya‘qub (1429 AH). *Al-Kāfi*. Qom: Dar al-Hadith.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1378 Sh). *Īmān wa Kufr* [Faith and Unbelief]. Tehran: ‘Aṭarud.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH). *Bihār al-Anwār*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371 Sh). *Tafsīr-e Nemūneh* [The Ideal Exegesis]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mirdamadi, Seyed Muhammad Baqir (1396 Sh). *I‘tiqādāt-e Shī‘ah az Dīdgāh-e Ḥaḍrat-e ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.)* [Shi‘a Beliefs from the Viewpoint of Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.)]. Tehran: Andisheh-ye Mawlana.
- Mudīr Shānehchī, Kazim (1356 Sh). *Dirāyat al-Ḥadīth* [The Comprehension of Hadith]. Mashhad: Ferdowsi University.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH). *Al-Ikhtisās*. Qom: The World Congress for the Millennium of Shaykh al-Mufid.
- Muḥaddith Nūrī, Husayn ibn Muhammad Taqi (1408 AH). *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbat al-Masā’il*. Qom: Al al-Bayt (A.S.) Institute.
- Musawi Khomeini, Seyed Ruh Allah (1362 Sh). *Ṭalab wa Irādah* [Demand and Will]. Tehran: Scientific and Cultural Center.
- Mutahhari, Murtada (1379 Sh). *‘Adl-e Ilāhī* [Divine Justice]. Tehran: Sadra Publications.
- Najashi, Ahmad ibn Ali (1365 Sh). *Al-Rijāl*. Qom: Society of Teachers of the Qom Seminary.
- Namazi Shahrudi, Ali (1414 AH). *Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Author’s Son.
- Namazi Shahrudi, Ali (1419 AH). *Mustadrak Safīnat al-Bihār*. Qom: Society of Teachers of the Qom Seminary.
- Naraqī, Abu al-Qasim (1422 AH). *Shu‘ab al-Maqāl fī Darajāt al-Rijāl*. Qom: Congress for the Commemoration of the Researchers Mulla Mahdi and Mulla Ahmad Narāqī.
- Qa’idan, Asghar (1382 Sh). *Āstān-e Muqaddas-e Ḥaḍrat-e ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.) dar Guzashteh wa Ḥāl* [The Sacred Threshold of Ḥaḍrat ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.) in the Past and Present]. Qom: Dar al-Hadith.
- Qa’idan, Asghar (1396 Sh). *Ḥaḍrat-e ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.)*. Tehran: Cultural Research.
- Qasemi, Muhammad Ali (1401 Sh). *Barrīsī-ye Taḥlīlī-ye Riwayāt-e Tafsīrī-ye Imām Riḍā (A.S.)* [An Analytical Study of the Exegetical Narrations of Imam Reza(A.S.)].

Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.

Qazi Zahedi, Ahmad (1384 Sh). *Ahl-e Bayt (A.S.) Mushkil-gushā-ye Hājatmandān* [The Ahl al-Bayt (A.S.), the Solver of the Needs of the Needy]. Qom: Hādhiq.

Qummi, Abbas (1414 AH). *Safīnat al-Bihār wa Madīnat al-Ḥikam wa al-Āthār*. Qom: Uswah.

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH/1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Shamiyyah.

Rey Shahri, Muhammad (1390 Sh). *Ḥikmat-nāmeḥ-ye Ḥadrat-e ‘Abd al-‘Azīm (A.S.)* [The Wisdom Book of Ḥadrat ‘Abd al-‘Azīm (A.S.)]. Qom: Dar al-Hadith.

Sa’di, Muṣliḥ ibn ‘Abd Allah (1365 Sh). *Gulistān-e Sa’di* [The Rose Garden of Sa’di]. Tehran: Amir Kabir.

Sadr, Reza (1420 AH). *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qom: Islamic Propagation Office.

Salari, ‘Aziz Allah (1378 Sh). *Qaḍā wa Qadar* [Divine Decree and Predestination]. Tehran: Mu‘assasah-ye Nashr.

Subḥani Tabrizi, Ja‘far (1418 AH). *Mawsū‘at Ṭabaqāt al-Fuqahā’*. Qom: Imam al-Ṣādiq (A.S.) Institute.

Suyuti, ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1415 AH). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Riyadh: Maktabat al-Kawthar.

Tabarsi, Ahmad ibn Ali (1403 AH). *Al-Iḥtijāj ‘alā Ahl al-Lijāj*. Mashhad: Murtada.

Tabatabai, Muhammad Husayn (1352 Sh). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Al-A‘lami Institute for Publications.

Turaihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1375 Sh). *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Mur-tadawi.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1373 Sh). *Al-Rijāl*. Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Teachers of the Holy City of Qom.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1420 AH). *Al-Fihrist*. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā’i.

Tustari (Shushtari), Muhammad Taqi (1419 AH). *Qāmūs al-Rijāl*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.

Wa‘iz Tehrani Kujuri, Muhammad Baqir ibn Isma‘il (1382 Sh). *Rūḥ wa Rayḥān (Jannat al-Na‘īm wa al-‘Aysh al-Salīm fī Aḥwāl al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīm al-Ḥasanī (A.S.) wa al-Takrīm)*. Qom: Dar al-Hadith.

Zabidi, Muhammad ibn Muhammad (1414 AH). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dar al-Fikr.